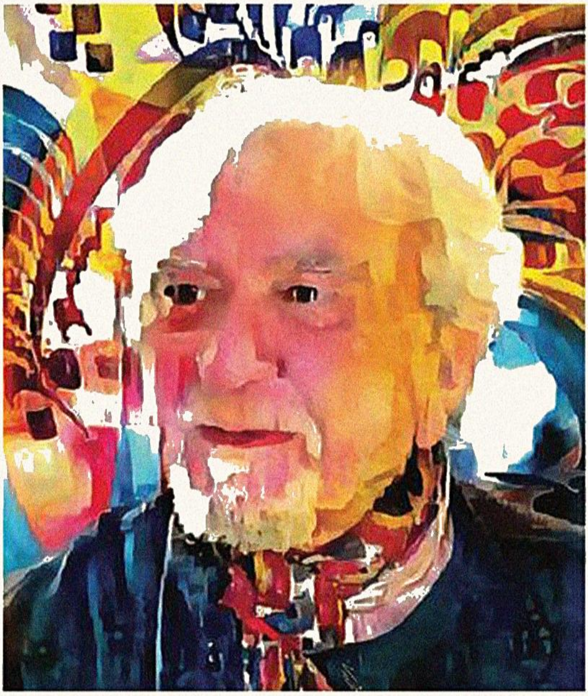
تحديث التفكير الديني

د. داريوش شايغان

هوية بأربعين وجهاً

ترجمة: حيدر نجف

مراجعة وتقديم
د. عبد الجبار الرفاعي



التنوير

د. داريوش شايغان

هوية بأربعين وجهاً

الكتاب: هوية بأربعين وجهاً

تأليف: د. داريوش شايغان
ترجمة: حيدر نجف
مراجعة وتقديم: عبد الجبار الرفاعي

عدد الصفحات: 200 صفحة

الترقيم الدولي: 978-9938-886-85-6

الطبعة الأولى: 2016

الناشر: 16/408-92

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد
Philosopy of Religion Study Center

بغداد - شارع المتنبي
email: qahtanee@gmail.com
www.rifae.com

دار التنوير للطباعة والنشر ©.

لبنان: بيروت - بئر حسن - سنتر كريستال - الطابق الأول
هاتف وفاكس: 009611843340
بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com
مصر: القاهرة-وسط البلد -19 عبد السلام عارف (البستان سابقًا)-الدور 8-شقة 82
هاتف: 0020223921332
بريد إلكتروني: altanweer.com_cairo@dar
تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس
هاتف وفاكس: 0021670315690
بريد إلكتروني: altanweer.com_tunis@dar

موقع إلكتروني: altanweer.com_www.dar

د. داريوش شايغان

هوية بأربعين وجهاً

ترجمة
حيدر نجف

مراجعة وتقديم
د. عبد الجبار الرفاعي

مركز دراسات فلسفة الدين
التنوير

تحديث التفكير الديني

سلسلة بإشراف:

د. عبدالجبار الرفاعي

داريوش شايغان

من «الذاكرة الأزليّة» إلى «الهويّة بأربعين وجهاً»

د. عبدالجبّار الرفاعي

في 24 كانون الثاني 1935 ولد داريوش شايغان في طهران، من أب تاجر: آذربيجاني «تركي- إيراني» شيعي، وأمّ سنية، تنحدر من سلالة أمراء وسلاطين جورجيين، ثقافتها روسية قفقاسية. تعرّض أفراد عائلتها لنكبة على يد البلاشفة بعد الثورة الروسية، فأُعدموا بعضهم، فيما سَجَنوا آخرين، وتشرّد من تبقى منهم إلى تركيا. ترسبت هذه النهاية المفجعة لأهلها في مشاعرها، وغطست في وجدانها، ولبثت هذه الذكرى المحزنة تعذّبها طيلة حياتها، وتعاني بسببها اغتراباً ذاتياً مريراً. يشير شايغان إلى أن أمه ظلت على الدوام: «امرأة في منفى باطني». ولم يتغير شعورها بأنها: «سيدة جورجية بنت ملك».

كان يعيش في بيت أهل شايغان، إضافة إلى أبويه وأخته، خالته وزوجها، لذلك وجد نفسه في طفولته في أحضان «أبوين وأمّين». الفضاء اللغوي داخل البيت كان متنوعاً، يتكلم أفراد العائلة لغات عدّة. والدته وخالته تتحدثان الجورجية والروسية. أبوه وأمه يتكلمان التركية بلهجتين، والدته تخاطب أباه بالتركية العثمانية، فيجيبها بالتركية الآذربيجانية، والده يخاطبه بالفارسية.

التحق شايغان بمدرسة «سان لويس» للآباء الفرنسيين بطهران، وهي مدرسة تستوعب تلامذة ينتمون إلى جماعات إثنية ودينية، من الأرمن والآشوريين واليهود. الأرمن هم أصدقاؤه المقربون. تعرّف للمرة الأولى في هذه المدرسة على الموسيقى الغربية من معلمه البولوني. يتذكّر شايغان في هذه المرحلة معلمه الأرمني الإنكليزي، وسائق العائلة الآشوري، وطبيبها الزرادشتي. تعلّم الفرنسية في فترة مبكرة من حياته، فكان

يطالع الكتب الفرنسية مع الفارسية. وهي اللغة الأخرى المتداولة في مدرسته بموازاة الفارسية[1].

بصمة البيئة اللغوية والدينية والإثنية، المتنوّعة، التعدّدية، في المنزل والمدرسة الأولى، طبعت مشاغل شايغان واهتماماته وتخصصه، وربما أضحت بوصلةً تحدّدت في سياقها مآلاته المعرفية ومصائره الفكرية ومواقفه الثقافية ونزعته المعنوية. ذهب إلى بريطانيا في العام 1949 وهو في الخامسة عشرة من عمره، وواصل دراسته في «كولدج بادينكهام» في لندن. وبعد أربع سنوات حصل على الشهادة الثانوية، فغادر سنة 1954 بناءً على رغبة أهله إلى جنيف لدراسة الطب. في منتصف السنة الدراسية اكتشف أنه غير قادر على الاستمرار في دراسة الطب، ذلك أن رغبته كانت في مجال بعيد عن الطب وما ينشده له أبواه: إنه يميل للآداب والفنون والفلسفة، لكنه لا يجرؤ على التمرّد على ما يرجوه له والده، فوجد أن الالتحاق بكلية العلوم السياسية هو الحل الوسط، وإن كان والده قد رفضه في البداية، غير أنه استجاب لرغبة ابنه في خاتمة المطاف. وبحسب قول شايغان: هنا بدأت الانطلاقة الفعلية لحياته العلمية، فدرس في آن واحد الحقوق والفلسفة وعلم اللغة، وارتبط بعلاقة وثيقة مع الفنانين. وحرص على الاشتراك في الفصول الدراسية للأساتذة الكبار في جامعة جنيف، حيث كانت الحياة العلمية فيها وقتئذ شديدة الحيوية. فحضر على الفيلسوف وعالم النفس الفرنسي جان بياجيه، وغيره من المفكرين والأكاديميين المعروفين. وأتيح له بواسطة أخته أن يتعرف على عالَم «الباليه» على يد أستاذ روسي شهير[2]. في جنيف فتحت له آفاق جديدة، حينما اكتشف كارل غوستاف يونغ من خلال أحد زملائه من تلامذة بياجيه، ممن كان يحضر المؤتمرات التي يحاضر فيها يونغ. تحدّث إليه زميله عن شيء من أفكار يونغ، مما حفّزه لقراءته والاطلاع على آثاره، وقاده ذلك إلى التعرف على المفاهيم المتعدّدة المعاني، مثل: «اللاشعور الجمعي، اللغة والنماذج المثالية الأزلية»، وأن النموذج الأزلي يلعب دور الغرائز نفسها مع الجسد. في ذلك الوقت التحق بدروس جان هربر حول الأساطير الهندية، وواظب على تلك الدروس، فنشأت علاقة طيبة مع أستاذه. يصف شايغان أستاذه جان هربر بأنه:

---

(1) شايغان، داريوش. زير آسمانهاي جهان. گفت وگوي: داريوش شايغان بارامين جهانبگلو. ترجمة: نازي عظيما. طهران: فرزان، ط3، 1997، ص1-17.

(2) المصدر السابق. ص 55-56.

«كان حميمياً، يمكن الاعتماد عليه، ومعلماً بارعاً في بيان المعنوية الهندية الحيّة. وإن لم يكن معلماً عارفاً بالمعنى الكلاسيكي للهنديات، لكنه كان يمتلك خبرة وتجربة بالتفكير الهندي، إنه تجسيد واضح لذلك... تعلّمت منه كيفية استيعاب ملحمة الهند... من هنا وجدت من الضروري التعرّف على الهند من الداخل، ولا يتحقّق ذلك من دون تعلم اللغة المقدسة لكتبهم، مما دعاني لحضور دروس هنري فراي لتعلّم اللغة السنسكريتية لمدة سنتين، بجدية وطموح وشغف، حتى تمكّنت من قراءة النصوص المقدّسة»[1].

اهتم شايغان في هذه الفترة بالفلسفة الخالدة أو «الحكمة الخالدة»، وكانت آثار رينيه غينون منبع إلهامه في التعرف عليها. لكنه وجد في وقت لاحق أن «غينون بالرغم من أنه يرفض الدوغماتية والتعصبات الكلاسيكية، غير أنه يسقط في التعصّب للموروث. ومع أنه لا يقبل التفكير الديكارتي، إلاّ أن المنهج التحليلي لتفكيره ديكارتي»[2].

قبل تخرجه من جامعة جنيف بعامين تزوج شايغان زميلته فريده زنديه التي كانت تدرس علم الجمال معه في الجامعة. وبعد قضاء ست سنوات في جنيف، عاد شايغان إلى إيران، وشرع بتدريس اللغة السنسكريتية في جامعة طهران. أتاحت له السنسكريتية التوغل في الحقل الفسيح والغني للأديان والفلسفات الهندية، فعكف على مطالعة الكتب المقدسة المدونة بهذه اللغة. وعمل على تأليف كتاب بالفارسية حول «الأديان والمدارس الفلسفية الهندية»، صدر في مجلدين سنة 1967.

التقى شايغان للمرة الأولى بالمستشرق الفرنسي هنري كوربان عام 1961 من خلال زميله سيد حسين نصر، بعد أن التحق، بحسب تعبيره، بحلقة «أصحاب التأويل» في منزل السيد ذو المجد الطباطبائي في طهران. وسيكون لكوربان تأثير مهم في حياته العلمية والمعنوية لاحقاً. وحلقة «أصحاب التأويل»، هي حلقة نقاشية، تتألف من خمسة إلى ستة أشخاص، يغوص فيها العلامة محمد حسين الطباطبائي مع هنري كوربان، في مناقشات عميقة. يتحدث فيها الطباطبائي بالفارسية، وكوربان بالفرنسية، حول العرفان والتجارب الروحية والفلسفة. ويتولى الترجمة سيد حسين نصر، وفي غيابه ينهض شايغان بالمهمة، ومع أنّه واجه صعوبات لأول وهلة، إثر عدم خبرته الواسعة بالميراث الإسلامي المعنوي

(1) المصدر السابق. ص 61-62.

(2) المصدر السابق. ص 60-61.

العرفاني والعقلي، وافتقاره لمعجمه الاصطلاحي، بيد أنه كثّف مطالعاته في هذا الحقل، حتى اكتشف خارطته العامة، وأمسك بخيوطه، وتعرف على مقولاته، فأضحى متمكناً من الترجمة. ومع أن كوربان يشترك مع الطباطبائي في نزعته المعنوية الروحية ودراسته للفلسفة الإشراقية والحكمة المتعالية، لكن مرجعياتهما ليست واحدة. إنهما ينتميان إلى عصرين من حيث التاريخ، والرؤية الأنطولوجية. ولا تتطابق رؤيتهما لمفهومات: «الحداثة، دراما الفكر، دنيوية العالم، العدمية، احتضار الآلهة وغروبها».

تفاعل شايغان مع المناخات المعرفية والمعنوية للنقاشات في حلقة «أصحاب التأويل»، وواظب على حضورها. ومثلت هذه الحلقة، منبع إلهامٍ غزيرٍ كرّس النزعة المعنوية في شخصيته، وأوقد في وجدانه حماساً جياشاً لمواصلة مسيرته في اكتشاف عوالم المعنى والآفاق الروحية في الحضارات الآسيوية والأديان الهندية. لقد حظي بعلاقة مميزة مع الطباطبائي، الشخصية الدافئة الحميمية الرقيقة، الغارقة في عوالم المعنى. والذي يعتبر أحد أبرز «آخر حكماء إيران». كذلك وقع تحت التأثير المعنوي والفكري لكوربان. بحيث وصفه بأنه: «جذاب جداً. كوربان كان يعيش بعقائد عميقة، كأنما يبصرها في عالمه الجواني. منحته حالة نورانية متسامية». ارتبط معه شايغان بعلاقة أبدية. لم تقتصر خبرة كوربان على الفلسفة الإسلامية، بل كان متخصصاً بالفلسفة الألمانية والعوالم الهندية على نحو صار «جسراً بين إيران السهروردي وغرب هايدغر». شجعه كوربان على دراسة العلاقات بين الديانات والثقافات الهندية والإسلام، والاطلاع على الترجمات الفارسية للنصوص السنسكريتية الكلاسيكية، في العصر الذهبي للعلاقات الهندية الإسلامية في القرنين العاشر والحادي عشر. ففي زمن أكبر شاه كوركاني وما تلاه، في عصر جهانكير وشاه وجهان، ترجمت النصوص السنسكريتية إلى الفارسية، فقد نقلت إذ ذاك نحو ستين رسالة إلى الفارسية. لاحظ شايغان بعد دراساته المعمقة لميراث الهند، والديانات والثقافات الهندية، بأنه لا يصحّ القول إن الهندوس غير موحّدين، لأن ثمة آلهةً أخرى في هذه الديانات يمكن أن تعد صفات وأسماءً للإله الواحد المحوري. يوجد نمط من التعددية الدينية في الأديان غير الإبراهيمية لا نظير له في الأديان الإبراهيمية. وفيها أيضاً تسامح أكبر، بسبب وجود عدة طرق تهيئ الجو لتعدد العقائد والمشارب. للهندوس حالة تقبّل واستيعاب مدهشة عملت حتى على تذويب

بوذا في داخلها، طبعاً ذوّبته بأن صار أحد أوتار فيشنو[1] التي جاءت للهداية لا للإضلال. ويؤكد شايغان أن جوهر الأديان تلتقي فيه كافة الروافد والتعبيرات المعنوية، فإذا جمعنا بين «إكهارت» و«ابن عربي» و«شانكارا» وأضرابهم، فسيسود بينهم تفاهم وحوار بنّاء، ولكن إذا هبطنا درجة عن مستوى هؤلاء فسيواجهنا النزاع والمماحكات بشتى صورها، نزاع بين الكاثوليك والبروتستانت، وبين الشيعة والسنة، وبين أتباع مختلف الديانات والمذاهب الأخرى. بينما لم يكن الأمر على هذا المنوال في الهند. ففي القرن الثامن على سبيل المثال، حينما تم إحياء الهندوسية مرة أخرى على يد «شانكارا و«رامانوجا» و«كوماريلا»، اعتمد أسلوب الهندوسيين الجدل والمناظرة مع البوذيين. فكان البوذي يجلس مع تلامذته بجوار هندوسي فيتباحثان ويتجادلان. ويشدد شايغان: «على حد قراءاتي لتاريخ الهند، لم يتفجر العنف أبداً في هذه البلاد. الهند بلد استيعابي»[2]. دفع ذلك شايغان للاهتمام بكتابات «دارا شكوه»، الملك الوارث لتاج وعرش الهند. ومترجم (الأوبانيشاد)[3] من السنسكريتية إلى الفارسية[4]. احتل «دارا شكوه» أهميةً مميزةً في تكوينه وتخصصه في الدراسات الهندية. ألف "دارا شكوه" كتاب (مجمع البحرين)، وهو الكتاب الذي أدى إلى مقتله، وحاول فيه البحث عن الجسور المشتركة بين الديانة الهندوسية، وهي بحسب تصوره ديانة الموحدين، والدين الإسلامي. اهتم شايغان بالمقارنات بين الأديان في الهند وإيران والصين، من زاوية علاقتها بتطوّرات العصر الحديث. الذي أثار اهتمام شايغان كما يقول: هو أننا حينما نلقي نظرة على الحضارات الآسيوية الكبرى، سواء الحضارة الإسلامية أو الحضارة الهندية أو الصينية، نجد أن قابليتها على الإبداع انتهت تقريباً في القرن السابع عشر الميلادي، وأنه لأمرٌ غريب أن تُمنى كل هذه الحضارات معاً وفي مقطع زمني واحد بهذه الحالة. القرن

(1) «فيشنو «Vishnu: أحد أقانيم الثالوث الهندوسي، ويعرف بـ(الحافظ). أما الأقنومان الآخران فهما (براهما: الخالق) و(شيفا: المدمر).

(2) شايغان، داريوش. «دين ودين پژوهي در روزگار ما در گفت وگو با دكتر داريوش شايغان». مجله هفت آسمان، ع5، «ربيع 2000».

(3) «الأوبانيشاد»: كلمة سنسكريتية تتألف من مقطعين: «أوبا» بمعنى قريب، و«نيشاد» بمعنى يجلس. والمراد «يجلس قرب المعلم». «الأوبانيشاد»: نصوص تم تأليفها ما بين 800 ق.م. و500 ق.م.، وهي تحفل بالفكر التأملي والتصوري في ما يتعلّق بطبيعة النفس والواقع.

(4) المصدر السابق. ص 133-137.

السابع عشر الميلادي كان في المقياس الإيراني زمن صدر المتألّهين، وعلى المستوى الهندي، زمن آخر المشاريع الهندية الضخمة. أما الصين، فقد عاشت في ذلك القرن ما سمي عصر الرجعة أو العودة. والمراد بالرجعة هنا، أنه لم يعد ثمة ما يقال ويطرح، أي ينبغي العودة إلى الماضي. المثير في الأمر أن القرن السابع عشر، كان غربياً زمن بواكير الفكر الديكارتي، وكأنه زمن انتهاء مشاريع ذات إطار معين، وانطلاق مشاريع جديدة داخل إطار آخر. منذ ذلك اتخذت كافة هذه الثقافات منحًى انفعالياً، ومالت إلى شرح تراث السلف والمتقدمين، ثم شرح تلك الشروح، فظهرت كمية هائلة من الشروح، تنمّ أكثر ما تنمّ عن حالة تفرّج ومشاهدة متأثرة، سواء في الهند أو الصين أو إيران. إن هذه الحضارات التقليدية الكبرى، التي انطلقت ذات يوم، يبدو أنها وصلت في زمن ما إلى نهاية مطافها[1].

غادر شايغان إيران مرة أخرى العام 1965 فالتحق بجامعة السوربون، وتابع هناك بتوجيه وإشراف هنري كوربان دراساته حول الديانة الهندوسية والتصوّف. حاز من السوربون على درجة الماجستير، ثم الدكتوراه في الدراسات الهندية والفلسفة المقارنة، برسالة كتبها تحت عنوان: «العلاقة بين الديانة الهندوسية والتصوف حسب رواية (مجمع البحرين) لدارا شكوه». بعد عودته إلى إيران انخرط مرةً أخرى بالتدريس في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة طهران، استجابةً لدعوة زميله سيد حسين نصر، الذي كان عميداً للكلية وقتئذ. فأصبح أستاذاً مساعداً للأساطير، والدراسات الهندية، والفلسفة المقارنة، في قسم الفلسفة أولاً، ثم في قسم اللغات العامة واللغات القديمة. دامت صلته بجامعة طهران من 1962 حتى 1980، وكانت معظم الدروس التي ألقاها هناك تدور حول اللغة والآداب السنسكريتية والعقائد والأفكار الهندية «بما في ذلك كتب فكرية كالفلسفة الفيدائية والاوبانيشاد، والبوذية، واليوغا، والحكمة العرفانية... وغيرها». انسحب من الجامعة بعد انتصار الثورة الإسلامية وعاد إلى فرنسا، ليتولى مدة من الزمن إدارة الشعبة الباريسية في مؤسسة الدراسات الإسماعيلية[2].

---

(1) شايغان، داريوش. «دين ودين پژوهي در روزگار ما در گفت وگو با دكتر داريوش شايغان». مجله هفت آسمان، ع5، «ربيع 2000».

(2) بروجردي، مهرزاد. روشنفكران ايران وغرب. ترجمة: جمشيد شيرازي. طهران: فرزان، 1998، ص221-222.

شايغان من الباحثين والأكاديميين القلائل، الذين درسوا التيارات الفلسفية والفكرية الغربية، بموازاة دراسة الأديان والثقافات الآسيوية. كذلك اهتمّ بالميراث الفلسفي والعرفاني الإسلامي، من خلال تتلمذه الشفوي على «آخر حكماء الموروث الإيرانيين»، وهم: «محمد حسين الطباطبائي، السيد جلال الدين آشتياني، أبو الحسن رفيعي قزويني، مهدي إلهي قمشهاي». فقد واظب على حضور حلقاتهم النقاشية ومجالسهم الخاصة، وارتبط بعلاقة وثيقة معهم[1]. كما تميز شايغان بتكوين لغوي متنوع، فهو يجيد اللغات الفرنسية والانجليزية والألمانية، ومُلمّ باللاتينية والسنسكريتية والعربية والتركية.

شايغان باحث ومفكر موسوعي، يطور ثقافته أفقياً وعمودياً باستمرار، ويعمل على تحديث أفكاره، بمواكبة ما هو جديد من معطيات معرفية، وإبداعات أدبية وفنية، وتجارب معنوية. لم أطلع على باحث من جيل شايغان في إيران يمتلك جسارته وشجاعته العقلية، فهو لا يخجل من المراجعة النقدية لرؤيته، ويحرص على غربلة آرائه. يقول بصراحة: «كنت على الدوام في تغيير متواصل»[2]. ويكتب في محل آخر: «أنا على الدوام في تحول فكري لا يتوقف. وإن كان مواطنونا في إيران من الصعب أن يغيروا فكرهم، لذلك ما زلنا نقرأ حافظ الشيرازي وجلال الدين الرومي ومفكرينا قبل مئات السنين. ومن العجيب أن أعظم مفكرينا هم شعراؤنا، وأحدثهم حافظ الذي عاش قبل سبعمائة عام. ينبغي ألا يساء فهمي، فأنا لا أحطّ من شأن هؤلاء العظماء»[3]. لجلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي عالم مختلف عن عالمنا اليوم. بيئة ذلك العالم مختلفة تماماً. حينما نلاحظ القانون وحقوق الإنسان، نجد عالماً مختلفاً تماماً. ينبغي أن نتسلح بآليات متنوعة لمعرفة هذه العوالم المختلفة. لا يوجد مفتاح سحري واحد لكل العوالم. عندما نريد دراسة هذه

---

(1) شايغان، داريوش. زير آسمانهاي جهان. گفت وگوي: داريوش شايغان بارامين جهانبگلو. ترجمة: نازي عظيما. ص-69 75.

(2) شايغان، داريوش. «داستان زائر شرقي در غربت غربي: چه بخواهم، چه نخواهم شرقى ام». گفت وگو با داريوش شايغان، رضا خجسته رحيمي ـ محمد منصور هاشمي. مجله مهرنامه، ع2، "2010 /4".

(3) شايغان، داريوش. «هنوز اسطوره اي فكر ميكنيم، گفت وگو با داريوش شايغان». روزنامه «شرق». طهران، 5/ 5/ 2012.

العوالم لا بد من وضعها في مراتب مختلفة. لا يصح خلطها. إنها عوالم متنوعة التعرّف عليها بمثابة السفر من مرحلة لأخرى. في بعض الأحيان هناك قطيعة بينها[1].

تحرّكت المسيرة الفكرية لشايغان عبر ثلاث مراحل، طبعت كل مرحلة فيها رؤية خاصة حيال التراث والحداثة، وآسيا والغرب، والماضي والحاضر، والتخلف والتنمية، والهوية والثقافة، والدين والمعنوية، ودين العرفان ودين الشريعة، والأيديولوجيا والتراث، والحوزة العلمية ورجال الدين، والعقل والأسطورة، والانحطاط الثقافي، وغروب الآلهة وموت الأساطير، وانهيار النزعة المعنوية، والعدمية، والشيزوفرينيا الثقافية... إلخ.

1. شايغان الأول: «الذاكرة الأزلية»

في الفترة التي أمضاها شايغان في جنيف طالع آثار رينيه غينون، وتأثر بتبجيله للمعنوية الشرقية، وموقفه النقدي تجاه الغرب. وفي جنيف أيضاً تعرف على مؤلفات يونغ وأعجب بآرائه في: اللاشعور الجمعي، واللغة والنماذج المثالية الأزلية، وكيف أن النموذج الأزلي يلعب دور الغرائز نفسها مع الجسد. وعندما كان في باريس تعرّف على أفكار مارتن هايدغر بواسطة أستاذه هنري كوربان، ووافق هايدغر في اعتقاده أن العلوم والتكنولوجيا ليستا مجرد مجموعتين من الأدوات والتقنيات المحايدة، وإنما هي مظهر لنوع من ميتافيزيقا الوجود، أعطت قيمة وقوة فائقة لـ«الاكتساب» أو «الاستحصال»، فحكمت بذلك على الإنسان بالسجن والقهر. كذلك طالع نيتشه واهتم بمفاهيمه حول عدمية الغرب ومصائر الحداثة[2].

مرجعيات شايغان في هذه المرحلة من مسيرته الفكرية، من المفكرين الغربيين، هم: «رينيه غينون»، و«غوستاف يونغ»، و«مارتن هايدغر»، و«فردريش نيتشه»، إضافة إلى

---

(1) شايغان، داريوش. «داستان زائر شرقي در غربت غربي: چه بخواهم، چه نخواهم شرقى ام». گفت وگو با داريوش شايغان، رضا خجسته رحيمي _ محمد منصور هاشمي. مجله مهرنامه، ع2، "2010 /4".

(2) بروجردي، مهرزاد. روشنفكران ايران وغرب. ترجمة: جمشيد شيرازي. ص224. وشايغان، داريوش. زير آسمانهاي جهان. گفت وگوي: داريوش شايغان بارامين جهانبگلو. ترجمة: نازي عظيما. ص 60 -61، 75- 77.

«كارل ياسبرز» و«بل تيليش». أما منابع إلهامه الشرقية فهي الميراث الروحي للهندوسية والأديان الآسيوية، إضافة إلى «ابن عربي»، و«شيخ الإشراق السهروردي»، والعرفان الشيعي.

بعد عودته إلى طهران التحق شايغان بـ«الغينونيين الإيرانيين الإسلاميين»، وهم مجموعة من المثقفين، درس معظمهم في أوروبا والولايات المتحدة، واستعاروا رؤية غينون، وانبهروا بأفكاره، وتشبعوا بها، ورأوها قادرة على حل معضلات عالمنا، بصفتنا منتمين إلى فضاء ثقافي تقليدي. لقد كان الغرب يمثّل بالنسبة إليهم القوى الشيطانية، في حين يمثّل الشرق الأنوار الجوهرية. فرفضوا كل القيم التي نشأت في الغرب بالمعنى الجغرافي منذ العصر الوسيط، وأنكروا كلياً تاريخ القرون الخمسة الأخيرة. ومجّدت مؤلفات هذه المجموعة الهوية الثقافية والقيم الموروثة المقدسة، مقابلةً بينها وبين علمية الغرب وعقلانيته. ورفعوا شعار العودة إلى الذاكرة والمنابع الذاتية، باعتبارها الترياق الشافي من مرض وباء الإصابة بالغرب[1].

في هذه المرحلة انتمى شايغان إلى «الهايدغريين الإيرانيين الإسلاميين»، وهم جماعة من الكتّاب والمترجمين تمحوروا حول أحمد فرديد، تضم: «داريوش آشوري، أمير حسين جهانبگلو، أبا الحسن جليلي، شاهرخ مسكوب، داريوش شايغان، رضا داوري، جلال آل أحمد، نجف دريابندري، إحسان نراقي، داريوش مهرجويي...». وأطلق على هذه الجماعة حلقة أو محفل الـ«فرديدية»[2]. تداولت هذه الحلقة نقاشات متنوعة في تاريخ الفلسفة والفلسفة الحديثة والمعاصرة في الغرب والشرق، وطرح فيها فرديد آراءه الخلافية، ومقولاته المركبة، ومفهوماته الملتبسة، ومصطلحاته المبهمة، مثل: «الحكمة الأنسية، علم الأسماء التاريخي، مراحل التاريخ وتجلّي الأسماء، المواقف والمواقيت التاريخية، الحقيقة والطريقة والشريعة في مراحل التاريخ، وباء الغرب أو

(1) شايغان، داريوش. ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة. ترجمة وتقديم: د. محمد الرحموني. مراجعة: د. مروان الدايه. بيروت: المؤسسة العربية للتحديث الفكري ودار الساقي، ط1، 2004، ص163-164.

(2) هاشمي، محمد منصور. هويت أنديشان وميراث فكري أحمد فرديد. طهران: إنتشارات كوير، 1386=2007، ص23. بروجردي، مهرزاد. روشنفكران إيراني وغرب. طهران: نشر فرزان روز، 1377 =1998، ص 105.

الإصابة بالغرب، الودائع أو الأمانات والمآثر التاريخية، النفس الأمّارة... وغيرها»[1]. يصوغ فرديد رؤيته استناداً إلى علم الأسماء الإلهية عند ابن عربي، وفلسفة هايدغر، وعلم اللغة المقارن والفيلولوجيا، منقّباً عن جذور وأنساب الألفاظ والكلمات. ويدمج أنظمة معرفية متباينة، ويعمل على صياغة مقولات يجترح لها تسميات خاصة. فيوحّد بين ابن عربي وهايدغر والفيلولوجيا وفلسفة التاريخ في مزيج غير منسجم، فتتوالد من هذه الخلطة مسوخات مشوهة، تتشابك فيها عناصر متناشزة، مفصولة عن الحبل السري الذي يوصلها بالسلالات المنتسبة إليها[2]. يعتقد «الهايدغريون الإيرانيون الإسلاميون»، أن وباء الغرب يكشف عن الدرجة القصوى لنسيان الوجود، ونسيان الوجود يترجم في الفكر الإسلامي بما يسمى طغيان النفس الأمّارة بالسوء على النفس المطمئنة. وفي هذا السياق، فإن النقد السياسي وحقوق الإنسان ومبادئ الثورة الفرنسية لم تنبثق من الأنوار الطبيعية للعقل المستنير، لكنها على العكس من ذلك مجموعة من الرقابات فرضها عقل متبلد وظلامي على النفس المطمئنة. لقد قلبوا المسألة وجحدوا كل تحرر أحرزه الإنسان[3].

في سياق تلك المرجعيات، وإثر تشبع عقل شايغان ووجدانه بهذه المناخات تشكّلت رؤيته في هذه المرحلة، وهو ما يشي به عنوان كتابيه: (**الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية**)، الصادر سنة 1976. و(**آسيا مقابل الغرب**) الصادر سنة 1977. في الكتاب الأول وظف شايغان فرضية فرنسيس بيكون حول «أصنام الذهن»، لكن بشكل معكوس. ذلك أن بيكون كشف عن الأثر السلبي التعطيلي لتلك الأصنام في التفكير العلمي، فدعا إلى اجتثاثها، بمعنى أنه عمل على «مناهضة الذاكرة». فيما ذهب شايغان إلى أن ما يسميه بيكون «الأصنام الذهنية» ويشجبه، إنما هو «الأمانة» في الفكر الشرقي، التي تشتمل على رسالة مضمرة، تبقى مصونة في الذاكرة القومية. ولا يمكن أن يحافظ الشرق على أصالته،

---

(1) راجع كتاب: فرديد، أحمد. ديدار فرهي وفتوحات آخر الزمان. به گوشش: محمد مددبور. طهران: 1381=2002.

(2) الرفاعي، عبدالجبار. «أحمد فرديد». مقالة مخطوطة للنشر في: «الموسوعة الفلسفية العربية المعاصرة».

(3) شايغان، داريوش. ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة. ترجمة وتقديم: د. محمد الرحموني. مراجعة: د. مروان الدايه. ص165.

ما لم يحتفظ برموز مفاتيح تلك الأمانة، ويتواصل مع ذاكرته الأزلية. وإن دعوة بيكون إلى اجتثاثها تعني اجتثاث الذاكرة الإنسانية، أي تدمير مستودع الصور الأساطيرية، التي تشكل الحكمة الخالدة الفياضة. وإن الانقطاع عنها يفضي إلى الانقطاع عن الجذور، والاغتراب الذي يقذف صاحبه إلى هاوية العدمية[1].

ووفاءً لما يعتقده من وجود اختلاف جوهري بين حضارات آسيا والغرب، وضرورة احتفاظ حضارات آسيا بذاكرتها الأزلية، أسّس شايغان وأدار "المركز الإيراني لحوار الثقافات" عام 1977 في طهران، واستطاع أن يستقطب له بعض المثقفين، مثل: رضا علوي، وداريوش آشوري، ومير شمس الدين أديب سلطاني، ورضا داوري، وشاهرخ مسكوب. كان من أهداف المركز تعريف الإيرانيين بالحضارات الشرقية والآسيوية كالصين واليابان والهند ومصر. وفي سياق العمل لتحقيق هذه الأهداف استضاف المركز عام 1977 في طهران ملتقًى فكرياً تحت شعار: "هل تسمح الهيمنة الفكرية الغربية بقيام حوار بين الثقافات؟"[2]. مضافاً إلى إصدار المركز على مدى سنتين من عمره عشرين كتاباً عن مختلف أبعاد الحضارة الآسيوية. ومن هذه الكتب التي أثارت اهتماماً بالغاً «آسيا مقابل الغرب» الذي جمع فيه شايغان بعض دراساته بخصوص التحولات الاجتماعية-الثقافية في المجتمعات التقليدية الآسيوية[3]. يتألف هذا الكتاب من قسمين، القسم الأول يتناول: «العدمية وتأثيرها في القدر التاريخي للحضارات الآسيوية»، والقسم الثاني يتناول: المرتكزات المعنوية المشتركة للحضارات الآسيوية والرصيد المميز الذي يحدّد «مكانة الحضارات الآسيوية مقابل تطوّر الفكر الغربي».

يستهل شايغان كتابه قائلاً: هذه الرسالة تتحدث عن المسار التنازلي الهبوطي للفكر الغربي، الذي يصطلح عليه بعض المفكرين الكبار بـ«العدمية». المسار التسافلي لذلك الفكر يعني الهبوط: من الأعلى إلى الأسفل، من الرؤية الكونية الشهودية إلى الرؤية الكونية التقنية، من الآخرة والمعاد إلى تمجيد التاريخ. هل يعنى ذلك التطور والتقدم أم السقوط؟ لا ريب أن الموقف يتحدد في ضوء موقفنا من تاريخ ومصير البشرية. لقد

(1) شايغان، داريوش. بتهاى ذهنى وخاطره أزلى. طهران: أمير كبير، 1976، ص 30- 35.

(2) للاطلاع على بحوث الملتقى راجع: Centre Iranien pour L etude des Civilisations 1979.

(3) بروجردي، مهرزاد. روشنفكران ايران وغرب. ترجمة: جمشيد شيرازي. ص222.

توغّلنا لعدة سنين في ماهية الفكر الغربي، الذي يُمثّل من حيث الحيوية والتنوع والغنى والقابلية على الجذب، ظاهرة استثنائية فريدة على الكرة الأرضية، فقادنا ذلك إلى الاعتقاد بأن مسار الفكر الغربي كان باتجاه النسف التدريجي لجملة معتقدات شكلت الميراث المعنوي للحضارات الآسيوية[1].

يعتقد شايغان في هذه المرحلة بوجود تباين أنطولوجي بين المجتمعات الشرقية «العالم الإسلامي، البوذية، الهندوسية» والغرب، وأن جوهر الفلسفة والعلم في الحضارات الشرقية يختلف تماماً عن نظيره الغربي. فإن الفلسفة الغربية تستند إلى نمط التفكير العقلاني، بينما تقوم الفلسفة الشرقية على أساس المكاشفة والإيمان[2]. ويتطرق شايغان لتفاوت مكانة العلوم بين الحضارات الغربية والآسيوية قائلاً: في الحضارات الآسيوية الكبرى كالإسلام والهندوسية والبوذية كان العلم تابعاً للدين والفلسفة على الدوام. فلم تبلغ العلوم في تلك الحضارات الاستقلال والهيمنة التي بلغتها في الغرب وأدت إلى تمرده على الدين والفلسفة، وجعلت من الإنسان المالك الوحيد للعالم. في الشرق لم يظهر العلم بمعناه الغربي الحديث على الإطلاق، ذلك أن العالم لم يصبح دنيوياً أبداً، ولم تنفصل الطبيعة عن الروح التي تسيطر عليها، ولم تنحسر تجليات الفيض الإلهي عن مسرح الحياة. الشرق لم يصطنع فلسفة للتاريخ إطلاقاً، فالوجود لم يتحول أبداً في فلسفة هيغل إلى مجرد فاعلية ومسار. ظهور العالم كان بالنسبة لنا نحن الشرقيين ظهوراً حقيقياً موثوقاً على الدوام، وهو مستتر على رغم ظهوره، وكنه وجوده مُختبئ في ليل من العدم المظلم[3].

يفضي انفصال الروح عن الفكر، والذاتي عن الموضوعي، والفلسفة عن الدين إلى انطلاق مسار يسميه شايغان «الافتقار الأنطولوجي للعالم والإنسان»، أي تجريد الزمن من صبغته الميثية، والطبيعة من صبغتها السحرية، وتطبيع الإنسان، وجعل العقل مجرد وسيلة. ويمكن تبعاً لذلك تأويل هذا الصنف الجديد من الناس «الإنسان الصانع» وعالمه كنقطة التقاء لأربعة مسارات تنازلية، تشمل المعرفة والعالم، كما تشمل الإنسان والتاريخ، وتتلخّص في:

---

(1) شايغان، داريوش. آسيا در برابر غرب. طهران: أمير كبير، ط4، 2003، ص 3.

(2) شايغان، داريوش. بتهاي ذهني وخاطره أزلي. ص 33.

(3) شايغان، داريوش. آسيا در برابر غرب. طهران: أمير كبير، ط4، 2003، ص 108.

1 - تقننة الفكر: الهبوط من الرؤية الشهودية إلى الفكر التقني، والنفي التام لأي مصدر للمعرفة تأملي شهودي، مما يعرف في المعنوية الشرقية بالكشف والعلم الحضوري. وتحويل العلاقة بين الإنسان والوجود إلى نسب كمية ورياضية. واختزال الطبيعة إلى شيئية الأشياء.

2 - علمنة العالم: النزول من الصور الجوهرية إلى المفهوم الميكانيكي، الذي أفضى إلى سلب الطبيعة كل كيفياتها الرمزية وسماتها الساحرة.

3 - تطبيع الإنسان: الانحدار بالجوهر الروحاني إلى الدوافع النفسية والغريزية، الأمر الذي يعني سلخ جميع الصفات الربّانية الملكوتية عن الإنسان.

4 - نبذ الأساطير: الهبوط من الغائية والمعاد إلى عبادة التاريخ والزمانية المفرغة من أي معنًى أخروي[1].

يرى شايغان تبعاً لهايدغر أن العدمية هي الثمرة الطبيعية للتكنولوجيا الحديثة، وأن العدمية لم تظهر صدفة، وإنما هي متغلغلة في مضمون الحضارة الغربية، منذ بواكيرها. النواة الجنينية للعدمية ولدت بولادة الفكر الغربي. والانعكاس العدمي للتفكير التقني يؤدي بلا أدنى ريب إلى نبذ وإقصاء جميع المعتقدات الشرقية في النتيجة[2].

وأكد أن الحضارات الآسيوية إذا أرادت التفاؤل الموضوعي باستعادة حيويتها وفضائلها السابقة، عليها الاحتراس من التبعات المخربة للمسارات الهابطة الأربعة في الفكر الغربي. ونظراً لضعف وإعياء هذه الحضارات، لا تبدو هذه المهمة يسيرة بالنسبة لها على الإطلاق. ويرى شايغان أن هيمنة الفكر الغربي وضعف الثقافات الآسيوية خلق «وهماً مزدوجاً» لمستنيرين آسيويين تصوروا أنفسهم متقدمين فكرياً على مجتمعاتهم لكنهم متأخرون عمّا يُسمى «الثقافة العالمية». والنتيجة أنهم عجزوا عن وعي الأسس الفلسفية للفكر الغربي في وقت قطّعوا فيه وشائجهم مع الأفكار والأديان والثقافات المحلية. وكان يعتبر هذا «الوهم المزدوج» جزءاً من إشكالية أوسع تواجهها فلول الحضارات الآسيوية التي تعيش ظروف «احتضار الآلهة» أو موتها المرتقب، وأن «وباء

(1) المصدر السابق. ص 47 - 48. وشايغان، داريوش. ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة. ص 28.

(2) شايغان، داريوش. آسيا در برابر غرب. ص4.

الغرب» هي الروح السائدة على هذه المرحلة الانتقالية[1]. يكتب شايغان حول هذا المفهوم: وباء الغرب وجه آخر للجهل بالقَدَر التاريخي الغربي. وباء الغرب هو الجهل بالغرب، إنه عدم المعرفة بالعناصر الغالبة على تفكيرٍ هو بالتالي أقوى وأنفذ رؤية كونية على وجه الأرض. وباء الغرب بعبارة أخرى هو الجهل بالمسارات الأربعة التنازلية، التي تمثل مرتكزات الفكر الغربي. لقد قاد الجهل بذلك في إيران ومعظم البلدان الآسيوية إلى استعارة نظام القيم والأيديولوجيات الغربية. وظهر وباء الغرب بصورة مبتذلة في تفسير الصلاة بالرياضة، والوضوء بالنظافة، والصوم بالنظام الغذائي. الجهل بالغرب ليس مختصاً بنا، إنه ليس سوى قدر تاريخي لآسيا[2]. وخلص شايغان إلى أن «الاغتراب عن الذات الأصيلة» و «وباء الغرب» وجهان لعملة واحدة.

ينتقد شايغان «الوهم المزدوج»، لمثقفين آسيويين تحدثوا في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، عن إمكانية اقتباس التقنية الغربية، مع المحافظة التامة على الهوية الثقافية. فيقول: ليس بوسعنا احتضان التكنولوجيا والبقاء في أمان من تبعاتها الاستنزافية، فالتكنولوجيا بحد ذاتها حصيلة تحول فكري ونتيجة نهائية لمسيرة عدة آلاف من السنين. التقنية بالضرورة تعبر عن غاية ومضمون التفكير الغربي وخصائصه، وهي عبارة عن اختزال: الطبيعة إلى شيئية الأشياء، العقل إلى أداة ووسيلة، الإنسان إلى الغرائز، وتفريغ الزمان من أي معنى للمعاد، وبالتالي اختزال الإنسان في بعد واحد[3].

يرى شايغان أن مهمة المثقفين الآسيويين من أجل مقاومة وباء الغرب، يتمثّل بصيانة هويتهم الثقافية عبر العودة إلى ذاكرتهم الأزلية، وإعادة اكتشاف الرسالة المضمرة في تلك الذاكرة. ويعني بالذاكرة الموروث، الذي لا يرتبط بشخص معين، بل هو ذو طابع جماعي، يشكّل الذاكرة القومية لكل مجتمع، وهذه الذاكرة تكون أنساب وجذور ذلك المجتمع. وهي التي تمكّنه من التواصل مع الأحداث الأزلية والأساطيرية. لذلك تنعت بأنها «أزلية». الذاكرة الأزلية في مفهوم شايغان مستودع للكينونات، متعالية على الماضي والحاضر والمستقبل. والرسالة المشتقة منها هي التي تصوغ إنسانية الإنسان. ويستهجن

(1) بروجردي، مهرزاد. روشنفكران ايران وغرب. ص 225 – 226.
(2) شايغان، داريوش. آسيا در برابر غرب . ص51 – 52.
(3) المصدر السابق. ص 46.

شايغان وصف الشرق، بأنه ساكن متحجر، يقدّس الماضي، لأن ذلك يعني لديه وفاء الشرق للذاكرة الأزلية. كذلك يرفض ما يسميه فرنسيس بيكون «الأصنام الذهنية»، لأنها هي «الأمانة» الأبدية في ذاكرة المجتمعات الشرقية. ويحاول تبعاً لأحد العرفاء «محمد اللاهيجي» صياغة تأويل لمفهوم «الأمانة» الوارد في الآية: «إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض فأبَين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً»[1]. يتلخص في أن المقصود بالأمانة هنا هي الأمانة الجامعة الشاملة لجميع الأسماء والصفات الإلهية، والإنسان مرآة لكافة الأسماء والصفات الإلهية. أما المقصود بـ«السماء» في الآية فهو عالم الجبروت أو عالم الأرواح. و«الأرض» فيها تشير إلى عالم الملك والشهادة. بينما «الجبال» هي المظهر لعالم المثال، الكائن بين عالمي الجبروت والشهادة. عرض الله هذه الأمانة على العوالم الثلاثة فرفضت حملها، ذلك أن قابليتها الذاتية قاصرة ولا تتسع لحملها. غير أن الإنسان استجاب للعرض، لأنه «ظلوم جهول». و« ظلوم» هنا بحسب ابن عربي بمعنى الظلمات وليس الظلم، باعتبار الإنسان في نهاية قوس النزول والظهور، فإن أحد مراتبه مظلم عدمي. أما «جهول»، فتعني الجهل بما سوى الحق، فهو عالم بالحق جاهل بغيره. وهذه غاية المدح وإن تبدت على شكل ذم في الظاهر[2].

أكّد شايغان على أن الإسلام، لا سيما التشيّع، يمثل الينبوع الرئيس للذاكرة الأزلية المشتركة بين الإيرانيين. يكتب بنسق التاريخية الهيغلية: كان لإيران في العالم الإسلامي ذات الرسالة التي كانت لألمانيا في الغرب. فإذا كانت ألمانيا على حد تعبير هيغل قد حافظت على توهّج مشعل الفكر الذي أوقده اليونانيون، فقد سهرت إيران على سراج الأمانة الآسيوية في الإسلام. القوميون الجدد في بلادنا إذ يتنكرون للإسلام وللحقب الإسلامية من التاريخ الإيراني، ويتشبثون بالتاريخ القديم، بسبب انزعاجهم من كل ما هو إسلامي، فإنهم يصابون بنوع من «الأساطيرية»[3]، ولا يتنبهون إلى أن استبعاد الإسلام يعني التضحية بأربعة عشر قرناً من الحضارة والفكر الإيرانيين. وإذا كان التشيّع يمثل

(1) الأحزاب: 72.

(2) شايغان، داريوش. بتهاي ذهني وخاطره أزلي . ص 50 – 70. واللاهيجي، محمد. كلشن راز . طهران: 1954، ص 199.

(3) mythomanie.

الينبوع الرئيس للذاكرة الأزلية المشتركة بين الإيرانيين، فإن رجال الدين أوعى وأكفأ حراس لهذا الذاكرة. وخلص شايغان إلى أن: الطبقة التي تحفظ اليوم أمانتنا الماضية إلى حد ما، ولا تزال رغم ضعفها البنيوي، تعمل على إحياء كنوز التفكير الموروث، هي الحوزات العلمية الإسلامية في قم ومشهد[1]. وهي مواقف سيتخلى عنها بعد سنوات قليلة، كما سنرى.

2. شايغان الثاني: «الأيديولوجيا وعي زائف»

مُنظّر «الذاكرة الأزلية» لم يواصل غيابه في كهوف الماضي عاكفاً على «الأصنام الذهنية»، بل استطاع التغلب على عبء ذاكرته، وأفلت من النواح الأبدي على «حضارات لم تشارك التاريخ أعياده»[2]، وإنها ما زالت في مرحلة «بين احتضار الآلهة وموتها الوشيك»[3]. وأدرك أن المصير التاريخي والعالم الذي تعيش فيه هذه الحضارات التقليدية غير قادر على إعادة إنتاج نظام الأشياء القديم، لأنه عالم ذو مرايا مهشّمة، تشوّه الأنوار التي تنعكس عليها. وإن ذلك الميراث الذي كان يستطيع خلق وإعادة إنتاج نظام الأشياء ليس حيّاً. ويستعير شايغان تعبير هيغل في توصيف التراث: بأنه «صور بلا روح، غادرتها أرواحها فماتت». هذا هو حال ثقافتنا التقليدية. لم يبق منها سوى الشعر الذي استطاع أن يحافظ على شيء من حضوره لدينا[4].

لا يكف شايغان عن مواكبة المكاسب الجديدة في المعرفة البشرية، كما أنه يمتلك جرأة فائقة في تحديث مرجعياته، وتجديد أدواته النقدية، والعودة إلى عقله، وتمحيص أفكاره، وغربلة آرائه باستمرار. وعندما يكتشف تهافت أفكاره، سرعان ما يقلع عنها، ولا يتردد في الإعلان عن رؤيته البديلة، المغايرة لرؤيته في مرحلة سالفة، بل نجده أحياناً

---

(1) شايغان، داريوش. آسيا در برابر غرب . ص189، 296.

(2) شايغان، داريوش. النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا. بيروت: دار الساقي، ط1، 1991، ص 7.

(3) شايغان، داريوش. ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة. ص157.

(4) شايغان، داريوش. «داستان زائر شرقي در غربت غربي: چه بخواهم، چه نخواهم شرقى ام». گفت وگو با داريوش شايغان، رضا خجسته رحيمي ـ محمد منصور هاشمي. مجله مهرنامه، ع2، "2010 /4".

يعترف في أنه وقع ضحية خدعة في ما مضى. وهذا خُلق ثقافي لا نعثر عليه إلا نادراً في ديارنا، المسكون فيها المثقف بتنزيه الذات، والتمسّك الأبدي بذاكرته، وهويته النقية الخلاصية الساكنة، بغض النظر عن مضمونها، وقدرتها على الوفاء بمتطلبات عصر لا تنتمي إليه ولا ينتمي لها.

يعترف شايغان في كتابه (**ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة**)، الصادر عام 1982، أي بعد مضي سنتين على مغادرته لوطنه، بخطئه في انتمائه إلى «الغينونيين الإيرانيين الإسلاميين»، قائلاً: «لقد انتمينا إلى هذه المجموعة، كما انتمينا إلى مجموعة الهايدغريين الإيرانيين الإسلاميين، وانخدعنا مثلهم بحنين الماضي الجذاب. ولكن اطّلاعنا الدؤوب على تحوّلات الفكر الغربي، أبعدنا عن هذه المجموعة، وجعلنا ندرك يقيناً أن خمسة قرون من العلمنة لم تكن من دون فائدة للبشرية[1]. في المرحلة الأولى كنت أنوح أيضاً. نعم! لأني كنت أخشى أن تنهار حضارتنا. أعترف في بعض الأحيان لديَّ تقييمات نابعة من حس الحنين»[2].

ويمكننا ملاحظة ومضات مبكرة للمنحى النقدي في تفكيره، في المرحلة السابقة. فإن شايغان كان قد نبّه إلى «ظلمة المعرفة الجديدة»، في الفصل السابع والأخير من كتابه (**آسيا مقابل الغرب**)، والذي جاء في سياق مختلف عما تقدمه من فصول، أي إنه حاول في الفصل الختامي من الكتاب أن يرتاب من الاستسلام للموروث، ويشكّك في جدوى مناهضة الغرب والتكنولوجيا، فكتب: «القول بأننا هكذا كنا في الماضي، وهكذا كان فكرنا الفلسفي الإشراقي، وإن الغرب مهد الشيطان، والتكنولوجيا بلاء سماوي، كل ذلك لا يحيي الحكمة الشرقية، ولا يحررنا من سطوة التكنولوجيا. إنه اهتمام بقضايا مجهولة الكنه. وهروب من فضاء الإدراك إلى فضاء القلب، ومن البحث إلى التعصب. وذلك يفضي إلى ظلمة المعرفة الجديدة»[3].

نواة الموقف النقدي التي ظهرت ملامحها في خاتمة كتابه المذكور، تبلورت إلى منظور نقدي يتوكّأ على أدوات منهاجية حديثة لدى شايغان في هذه المرحلة، حتى

---

(1) شايغان، داريوش. ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة. ص163. «الهامش».

(2) مجله مهرنامه، ع2، «4/ 2010». مصدر أسبق.

(3) شايغان، داريوش. آسيا در برابر غرب . ص293.

نادى بتعميم النقد، وإعماله في مختلف المجالات. لأنه رأى، تبعاً لكانط، أن «عصرنا بوجه خاص هو عصر النقد، الذي يجب إخضاع كل شيء له»[1]. إن النقد لقاح أمراض الحضارة، وميزة الغرب أنه يستطيع أن ينتج لقاحاته، ليقي نفسه من الأمراض، ويتغلب على أزماته، التي تنتهي به إلى الانهيار. وإن افتقار مجتمعاتنا للنقد، يمنعها من التغلب على الأزمات الكبرى، خلافاً للغرب والولايات المتحدة التي سرعان ما تشن عاصفة من النقد ضد نفسها، فتجدّد بنيتها، وإن كان بمشقة وصعوبة في الغالب، لتتأقلم مع الأوضاع والظروف الجديدة. ما تفتقده مجتمعاتنا هو القدرة على دراسة أخطائها، وروح النقد، والشجاعة في الكشف عن عيوبها وأزماتها المزمنة، والاستقلال المؤسساتي، والفردي، الذي يمكّنها من إجراء عمليات جراحية لازمة للقضاء على أمراضها الاجتماعية. وينقل شايغان رأي غي سورمان في هذا الصدد، الذي يقول فيه: «لو أريد مني أن اختار من بين العناصر البانية لقوة الغرب واحداً فقط، لاخترت القدرة على النقد، الباعثة على التنافس بين النظريات. طالما حافظنا على هذه القدرة، لن تستطيع المجتمعات الفاقدة لها ثقافياً أن تسبقنا. النقد والنقد الذاتي، وهي مفاهيم أوروبية، لا تترسخ في آسيا إلا بصعوبة. الحضارات الآسيوية بدل أن تنقطع عن الماضي لتتمكن من الإبداع، تجترّ نفسها لكي تبلغ الكمال»[2].

«الهوية، الذاتية، الذاكرة القومية، الحكمة الخالدة، الودائع أو الأمانات والمآثر التاريخية»، كلمات تحيل إلى ما اصطلح عليه شايغان «الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية». والمضمون المشترك بينها هو «الموروث، أو الميراث، أو المأثور، أو التراث». الاتجاه العام الذي هيمن على وجدان ووعي جيل شايغان من مثقفي إيران ومثقفي العالم الثالث في تلك الحقبة هو العمل على تهجين «الموروث»، عبر سكبه بقوالب «الأيديولوجيا»، أي «أدلجة الموروث» وتحويله إلى نسق اعتقادي اختزالي مغلق، يمكنه أن يفسر ويبرر كل شيء، يوفر للإنسان متطلباته الاعتقادية، ويصوغ حلولاً لكافة

(1) شايغان، داريوش. النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا. ص100.

(2) شايغان، داريوش. افسون زدگي جديد: هوية چهل تكه وتفكر سيّار. ترجمه: فاطمه ولياني. طهران: فرزان، 1380= 2001، ص 70 - 71. عن: Guy Sorman Le monde est ma tribu .Fayard Paris 1997 p.223

مشكلاته. انبثاق الوعي النقدي لدى شايغان في هذه المرحلة قاده إلى تشريح هذه الظاهرة وتفكيكها، والحفر في طبقاتها التحتية، والتعرف على بواعثها، واكتشاف البنية العميقة لها، وأثرها التعطيلي في الاجتماع الإسلامي. وهو عندما يفعل ذلك فإنه يستأنف النظر بحنينه وشغفه في المرحلة الأولى لـ«الذاكرة الأزلية»، الذي أدى إلى سقوطه في فخ «أدلجة الموروث». لقد تبلور موقفه هذا، في بحث فلسفي معمّق، تناول فيه «أدلجة المأثور الديني»[1]، وكشف عن دوغمائية الأيديولوجيا، وأنها وعي زائف. وأوضح أن وظيفتها اليوم تشبه وظيفة الميثولوجيات في العالم القديم. فهي من ناحية، ترضي الروح الجماعية لمعتنقيها برؤيتها لمجتمع مغلق، وتزعم، من ناحية أخرى، أنها علمية، أي مطابقة للتجربة والواقع. وإذا كانت الأيديولوجيا تتوفر على شحنة انفعالية كبيرة، تقرب الشقة بينها وبين العاطفة الدينية، وعلى جهاز منطقي عقلي، يعطيها مظهراً علمياً وفلسفياً، فإنها ليست في الحقيقة علماً ولا فلسفةً ولا ديناً. الأيديولوجيا تلبّي حاجتي الإنسان الرئيسيتين: حاجته إلى الاعتقاد، وحاجته إلى تفسير اعتقاده وتبريره. ويشير شايغان، تبعاً ليونغ، إلى أن: اللاشعور المفرز للأيديولوجيا هو لا شعور لا مقابل أنطولوجياً له في هذا العالم، بحكم سحب الإسقاطات الرمزية التي كانت تتجسد سابقاً في نظام الدساتير الثقافية الموضوعي. والنتيجة هي حقن هذا اللاشعور من جديد بتصورات معلمنة، مثل: الطبقة، والجنس، والتاريخ،... إلخ، وذلك تعويضاً عن حرمانه من رموزه. هذه التصورات تكتسب بفعل وضعها الجديد شحنة شبه روحية، وتصبح آلهة مزيفة. الأيديولوجيا ليست معادية فقط للدين، بل معادية أيضاً للفلسفة. وهي عاجزة عن أي نقد هدّام، وبقدر ما هي عاجزة عن أن تتجاوز نفسها بواسطة التأويل، فهي عاجزة عن تحطيم مقدماتها الخاصة، وعن تعرية الوعي الزائف الذي يميزها. وهي وإن كانت تظهر وكأنها خطاب عقلاني متماسك، لكن العقل الأيديولوجي ليس هو العقل الفلسفي، وإنما هو عقل أداة، عقل بليد ومشوّه، أي ذاتي وشكلاني. وعلى نسق «أدورنو وهوركايمر» يرى شايغان: أن العقل يشتغل، عندما ينقلب أداة، عقلاً لا عقلانياً. عندما يصبح العقل مجرد أداة، ويتراجع إلى حالته الطبيعية الأولى، دافعاً بتلك الطبيعة أن تنتقم لنفسها، بأن تجعل

---

(1) بحث «أدلجة المأثور الديني» يتضمن الفصل الخامس من كتاب داريوش شايغان «ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة».

العقل «ميثولوجيا»، فإن السبب في ذلك يكمن في أن الأسطورة نفسها قد أصبحت عقلاً منذ البداية[1].

إن «أدلجة المأثور الديني» كما يقول شايغان: تخرج الدين عن مجاله وحقله الخاص، فيسعى إلى حلّ مشكلات العالـم كلّها. عندئذ سيتحول قهراً إلى «أيديولوجيا»، وبمجرد أن يصير أيديولوجيا، يكون عرضة لشتى الآفات، لأن الأيديولوجيات جميعها معرضة للآفات والأخطار، وضعيفة حيالها. وسيستدرج ذلك الدين طبعاً إلى ميادين الصراع بين الأيديولوجيات. ويحذر شايغان من أن تلك الأدلجة تنجم عنها «دنيوية الدين»، بمعنى إهدار الطاقة الرمزية في الشعائر والطقوس والممارسات الدينية، وبالتالي إنهاك الدين وتفريغه من محتواه المعنوي. إن المفاهيم الدينية في غاية الدقة، وإذا ما خرجت عن حدودها الخاصة، فقدت قابلياتها وإمكاناتها. مثال ذلك أن نعتبر الوضوء ممارسة تهدف إلى النظافة والصحة! قد يكون للوضوء أثر صحي، ولكنه أولاً أثر ضئيل المساحة جداً لدى المسلمين، وثانياً الوضوء ممارسة دينية صرفة. إنه ليس فعلاً صحياً وإنما هو فعل رمزي. وبمجرد أن نجعله صحياً، نكون قد أسقطنا عنه طابعه الرمزي الديني[2].

يتحدث شايغان عن علي شريعتي كنموذج مثالي، لمن كرّس كافة جهوده وآثاره من أجل «أدلجة المأثور الديني». فالظواهر الاجتماعية لدى شريعتي تحيل على مفاهيم عقائدية. الوحدة الاجتماعية والسياسية، والشرك والصراع الاجتماعي والسياسي، يعبران عن التوحيد والشرك الاعتقادي «والوحدة الحقيقية بين الجماعات والطبقات، هي تعبير عن التوحيد». وهكذا «الشرك الاجتماعي إنما هو انعكاس للشرك الإلهي»[3]. استلهم شريعتي القواعد الأساسية للماركسية، وأقام عليها بناءً إسلامياً. كلُّ أولياته ومبادئه ماركسية، ولا يمكن العثور لديه على رؤية إسلامية عميقة. متى وأين كان للإسلام بناء تحتي وبناء علوي؟ بل أين نجد في الإسلام مفهوماً للتاريخ بالنحو الذي تكلّم عنه؟

---

(1) شايغان، داريوش. ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة . ص 217، 219، 229، 231، 232، 234، 235.

(2) شايغان، داريوش. «دين ودين پژوهي در روزگار ما در گفت وگو با دكتر داريوش شايغان». مجله هفت آسمان، ع 5، «ربيع 2000».

(3) الرفاعي، د. عبدالجبار. مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار الهادي، ط2، 2008، ص271-274.

إن من العسير مزج كل هذه المفاهيم مع بعضها في مركب متجانس[1]. شريعتي يملك أجوبة جاهزة لكل الأسئلة. إنه يضرب لنا المثل الصارخ عن رؤية ضيقة. وكل شيء يُفسّر عنده بعبارات ماركسية، ببنى تحتية وفوقية، برؤية ثنائية للتاريخ، وبشلال من التماهيات المسلسلة. ويذهب شايغان إلى أن فكر شريعتي خليط من الجذرين اللذين يتقيأ أحدهما الآخر. ويضيف أن شريعتي: «لئن خلط هيغل المجرد من كل الجهاز المفهومي لمنظومة العقل وظهورية الروح، مع ماركس مجرد من النظرية، من الفعل على إطلاقه Praxis»"، مع إسلام مبتور من قطبيه، المبدأ "Origine" والمعاد "Retour"، فإننا نحصل على حساء دسم، تبدو فيه جميع العناصر المجمعة، منزوعة ومجردة من كل مضمونها الوجودي، نظراً لأنها فصلت عن القاعدة التي تكوّنها وتسوّغ علة وجودها، إن فكراً كهذا لا يمكنه أن يكون سوى فكر بلا موضوع، وبالتالي، فكر بلا مكان"[2]. إن شريعتي لم يستوعب المضمون الفلسفي لـ«ديالكتيك» هيغل، وهكذا لم يتوغل في اكتشاف البنية المفهومية لفكر ماركس، ولم تسعفه رؤياه أن يتخطى مقولاته الاقتصادية والاجتماعية. كان شريعتي يستعيد معظم المقولات الماركسية، ويعطيها معاني جديدة، «يقولبها وفق البنى التي ينكرها». فالفكرة القائلة إن الرؤية التوحيدية (الإسلامية) للعالم تتحقّق عبر الإنسان والتاريخ والمجتمع في الأيديولوجيا الإسلامية، لتفضي إلى المجتمع المثالي، هي نوع من هيغلية مشوّهة، مفصولة عن نظام العقل، وعن كل الجهاز المفهومي للجدل. ومثلما اختزل شريعتي (الروح المطلق) إلى مفهوم توحيدي غائم، فقد رد أيضاً كل الماركسية إلى المقولات الاجتماعية والاقتصادية، من دون أي اعتبار للمعنى الفلسفي للبراكسيس. إن هذه الماركسية الغائمة المتفشية في فكره تتكشف في استعماله، كيفما اتفق، مصطلحات البنية التحتية والبنية الفوقية والحتمية التاريخية (المسماة أيضاً «علمية») والعلاقات الجدلية والمشاعية البدائية... إلخ. وباختصار كل الرطانة توجد هنا. بحيث إن شريعتي يلتهم كل فضلات الماركسية في الوقت الذي يدعي مناهضتها. إن إسلام شريعتي المؤدلج، مهما تكن دوافعه الدينية والعاطفية، يشف عن مقولات اجتماعية-اقتصادية مسطّحة... إنه وهو يخفض البعد المقدّس للإسلام إلى مستوى

(1) شايغان، داريوش. «دين ودين پژوهي در روزگار ما در گفت وگو با دكتر داريوش شايغان». مجله هفت آسمان، ع5، «ربيع 2000».

(2) شايغان، داريوش. النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا. ص 71.

التاريخ، يعلمنه وينهكه من الدفق المتواصل للصيرورة التاريخية»[1]. وبحسب رأي شايغان، فإن «شريعتي يكتب لنا وصفات طبية، ويعطينا إياها قبل تشخيص المرض»[2].

3. شايغان الثالث: «الهوية بأربعين وجهاً»

في المرحلة الثانية تجاوزت مرجعيات شايغان الفلاسفة الغربيين الذين استلهم مقولاتهم في المرحلة الأولى، إذ تعاطى في المرحلة الثانية مقولات: «ميشيل فوكو، توماس كون، غاستون باشلار، ألتوسير، أدورنو، هوركايمر، هابرماس... إلخ». مضافاً إلى هايدغر، الذي طوّر فهمه له، فتخطى ظلال تلويث قراءة فرديد لهايدغر، أي «هايدغر الفرديدي». التي حوّلت «هايدغر إلى سمّ في إيران»[3].

أما في المرحلة الثالثة فقد تنوعت إحالاته المرجعية، فاستوعبت معظم الآثار المهمة للفلاسفة والمفكرين والأدباء والفنانين الغربيين المعاصرين، مثل: جيل دولوز، فليكس غاتاري، وغيرهما. ويمكن اعتبار هذه المرحلة في مسيرة شايغان الفكرية امتداداً للمرحلة الثانية، غير أن رؤياه النقدية فيها اتسعت وتجذرت، وأمسى قادراً على استبصار تشوّهات المجتمعات الشرقية والغربية، وأقلع بشكلٍ تامٍ عن الوعود الخلاصيّة التي كان يحسب أن الحضارات الآسيوية تبشّر بها، تبعاً لما تختزنه مواريثها من ذخائر معنوية وروحية. ولاحظ عطالتها التاريخية، وعجزها عن طرح الأسئلة، ووفرة الأجوبة الجاهزة لديها. وجد شايغان أن تلك الحضارات ما زالت قابعة في ميراثها، منهكة باجترار مروياتها الأبدية، بالرغم من أنه ومنذ قرون جرى حل هذه المسائل كلّها، وبات معلوماً له كيف كشف الله ربوبيته، وبسط نماذجه، ونشر أسماءه، وأعلن صفاته. لقد دُرست كل هذه العلوم بدقة مجهرية. واستُنْفدت الشروحات الدقيقة مضمونها كله. هذا العلم القديم كالعالم لا يجدّد، لا يخرج أبداً عن الصراط المرسوم، بل يتراكم فوق الأسس ذاتها، يتكدّس، يتكوّم، يبلغ الجمود التام. عندئذ يغدو تحجّراً محضاً، يجعل نفسه معدنياً

---

(1) شايغان، داريوش. ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة. ص272-273.

(2) شايغان، داريوش. «هنوز اسطوره اي فكر ميكنيم». حوار مع صحيفة: «شرق». الصادرة في طهران، 5/ 5/ 2012..

(3) المصدر السابق نفسه.

تقريباً، لا مثيل له في الفكر سوى الخلود. لا نجد فيه مفاجآت صاعقة، بل نجد المقول والمنظور والمعلوم من قبل، الذي يعاد اكتشافه عند آخر كل حقل، بعدما نكون قد تعلّمناه بشكل مناسب. وإن ما يظل محجوباً ليس المجهول، بل المعلوم. من هنا الشروحات، ثم شروح الشروح، ثم شروح شروح الشروح[1]. يقول شايغان: الشيء الذي أثار اهتمامي بشدّة، هو أننا حينما نلقي نظرة على الحضارات الآسيوية الكبرى، سواء الحضارة الإسلامية أو الحضارة الهندية أو الصينية، نجد أن قابليتها على الإبداع انتهت تقريباً في القرن السابع عشر الميلادي، وإنه لأمر غريب أن تُمنى كل هذه الحضارات معاً، وفي مقطع زمني واحد بهذه الحالة. فالحضارة الكبرى تبلغ على كل حال نقطة الذرّوة، ثم تنحدر نحو الحضيض، كبناء ضخم نضع لمساته الأخيرة، ثم نبتعد عنه لنتملّاه وننظر إليه. منذ ذلك اتخذت كافة هذه الثقافات منحًى انفعالياً، ومالت إلى شرح تراث السلف والمتقدّمين، ثم شرح تلك الشروح، فظهرت كمية هائلة من الشروح تنم أكثر ما تنم عن حالة تفرّج ومشاهدة متأثّرة، سواء في الهند أو الصين أو إيران[2].

نقد شايغان مفهوم «الهوية، الأصيلة، النقية، الأبدية، الرتيبة، القارة، الساكنة، البسيطة، أحادية البعد، المغلقة»، فعمل على تفكيكه، ونقضه، وتقويضه، ثم صاغ مفهوماً آخر للهوية، مشتقاً من عصرنا، وما تسوده من «أنطولوجيا مهشّمة»، و«تزامن للثقافات المتنوعة»، و«كيف أمسى العالم في هذا العصر شبحاً»، اصطلح عليها «الهوية أربعين قطعة». وهي هوية مركبة، منسوجة من شبكة من الترابطات الدقيقة، وكأنها ثوبٌ يخاط بأربعين قطعة من قماش ذي ألف لون[3]. ذلك أن التعددية الثقافية واختلاط القوميات، وتمازج الأفكار، والتهجّن المضّطرد، كلها ظواهر تجعلنا مستعدّين لهوية مركّبة. في هذه الثقافات تبدو الهوية عاملاً ونتيجةً في الوقت نفسه للون من التمازج اللغوي والعرقي، أي إنها تعمل كالريزوم. يتحدث شايغان عن أن العلاقات على المستوى الثقافي

---

(1) شايغان، داريوش. النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا. ص -189 190.

(2) شايغان، داريوش. «دين ودين پژوهي در روزگار ما در گفت وگو با دكتر داريوش شايغان». مجله هفت آسمان، ع5، «ربيع 2000».

(3) استعار شايغان «الأربعين قطعة» من: «آرلكن» بالايطالية Arlecchino شخصية معروفة في المسرح الايطالي (Commedia dell'arte) ترتدي ملابس تتكون من أربعين قطعة بألوان غير متناسقة.

تكتسب شكلاً جذمورياً «ريزومياً»[1]، فينبثق نموذج مرقّع أو مخرّم، تصطفّ فيه جميع الثقافات بجوار بعضها بطريقة موزاييكية، خالقةً في ما بينها من الفراغات مساحات تلاقح واختلاط ثقافي. وعلى المستوى المعرفي، تتجلّى هذه الظاهرة في وجود طيف من التفاسير المتنوعة. وحيث إن الحقائق العظمى التي كانت عماد الأنطولوجيات في السابق، قد سقطت عن الاعتبار في الوقت الحاضر، سيتحول وجودها المحطّم إلى عملية لا متناهية من التفسير ذي المناحي المختلفة، فيغدو من صلاحية كل إنسان أن يؤوّل مختلف جوانب الوجود بحسب قيمه الذهنية الخاصة. وعلى مستوى الهويّة، يتبلور الارتباط المتقابل في ظاهرة يمكن تسميتها «الأربعين رقعة» تنمّ عن تنوّع واتساع في هويّات متعدّدة، تتّسم بتجاور وتراكم شتّى أنواع الوعي، بحيث تعجز أي ثقافة بمفردها عن تلبية المديات المتّسعة للوعي البشري[2].

يشرح شايغان: «الهوية الريزومية» بأنها عبارة عن جذور تذهب لاستقبال جذور أخرى. ليس المهم في مثل هذه الظروف استقلال الجذور وخلوصها المطلق، إنما المهم أسلوب اقترابها من الجذور الأخرى، أي ارتباطها بغيرها من الجذور. الريزوم متعدّد بطبيعته، وتعدّديته متحرّرة من كل قيود الوحدة والمركزية، فالنظام القائم على تعدد القطع يمثل ريزوماً يختلف عن الجذور وتفرعاتها. الريزوم هو عامل الترابط والتوليد، وبمقدوره صناعة شبكة غير متناهية، فكل نقطة منه بإمكانها التلاحم مع أي نقطة أخرى منه. الريزوم حتى لو كسر أو تمزّق بوسعه استئناف حياته والنمو في جهات أخرى. ومع أنه متكون من طبقات وبحاجة إلى مكان، إلّا أن بمقدوره الانفصال عن الأرض والسير عليها، وإيجاد شبكات ارتباط جديدة. باستطاعة الريزوم أن يربط بين أنظمة جدّ متفاوتة بل وغير متجانسة، فالريزوم لا يتشكّل من وحدات مختلفة، بل من تجمّع جهات متباينة، أي إنه بلا بداية ولا نهاية، وهو في الطريق دوماً، فماهيته تتغيّر بلا توقف، فهو إذاً يعيش استحالة أبدية، ويختلف عن الشجرة في أنه ليس من نتاج التلاقح، إنما هو عدو الأنساب، ذاكرته

---

(1) Rhizomatique الساق الدفينة في التراب من بعض النباتات والمسؤولة عن نمو النباتات. ينمو الريزوم كل عام بمقدار معين في الاتجاه الافقي، فتظهر منه أجزاء جديدة، لذلك لن يموت الريزوم حتى لو قطع بآلات زراعية وذلك خلافاً للجذور، وانما تتولد عنه عدة نباتات.

(2) شايغان، داريوش. افسون زدگي جديد: هوية چهل تكه وتفكر سيّار. ترجمه: فاطمه ولياني. ص 14-15.

قصيرة، بل يمكن القول إنه ضد الذاكرة أيضاً. الريزوم نظام يفتقد المركزية والتراتبية، خلو من التوجيه والقيادة. إن الريزوم أسلوب للربط بين أمور متكثرة عديدة، تتغير ماهيته بموازاة ازدياد ترابطاته. الهوية النقية لم يعد لها وجود موضوعي، بسبب انهيار العوالم المؤسسة لها. ثم إنها إذا تكبّلت بقيود ثقافية نقية وخالصة كما تسمى، فستؤول غالباً إلى تحجّر الهوية. إن كل هويّة مهما كان انتماؤها العرقي والقومي، هي على كل حال تركيبة وكيان هجين، يحمل ترسبات كلّ الأشكال والطبقات النفسية الناتجة عن تلاقحات سابقة، ويكتنف في داخله بقايا تنقلات سكّانية سالفة، فينمّيها في بوتقته ويطورها. وإنه على الرغم من محاولات التطهير العرقي، وما يواجهه التمازج من صدود ومقاومة، فإن العالم سائر لا محالة صوب التمازج، الظاهرة التي تشكّل مصير الكوكب الأرضي، وتدلّ بلا جدال على شكلٍ مرقعٍ ينتظره عالم الغد. ومن أجل ألا نتوزع «أربعين قطعةً»، نلوذ كطفل بائس رقيق بصدر دافئ يمثل انتماءً واحداً، ولا نسمح بدخول الآخرين. كلنا قطع مكونة من أربعين قطعة تخاط باستمرار، أو قل مجاميع غير منتظمة من عدة قطع ملتصقة ببعضها، والتصاقها ببعضها أفقياً أسهل بكثير منه عمودياً. الفضاءات المتنوعة التي تخلع علينا ثيابها ذات الأربعين قطعة، أدت إلى أن نكون رغم إرادتنا منفيين أبديين نترقّب على الدوام أجراساً تقرعها واحات السراب في البيداء. كلما كانت هويتنا الأولى عرضة للتمزّق أكثر، كلما لذنا بقوقعتنا أكثر، وتجنّبنا الأسفار والمغامرات. يوضح شايغان المراد بالأربعين قطعة: إنه الفضاءات المتنوعة المركّبة التي تصنع كياننا من الناحية التاريخية والمعرفية، وهي ليست في مستوًى واحدٍ، فكل إقليم يمثّل مستوًى من مستويات الوعي. وكأننا ونتيجة لعمليات صعبة الإدراك نجمع في دواخلنا كل أحقاب التاريخ الإنساني بشكل مختلط. ولهذه المستويات طبعاً حياتها بالقوة، والتي لا تنتقل إلى حيز الفعل حين الارتباط والتواشج. ولكن بما أننا نعيش في عالمٍ ذي مستويات ظهور متفاوتة، والأطر المعرفية التي تكتنف هذه المستويات جدّ متنوعة، فإن تجلّيها غير ممكن إلاّ عبر الاختلاط[1]. ينحاز شايغان لقيم الأنوار، ويعتبر منجزات عصر الأنوار منجزات لكل الإنسانية. ويدعو الشرق لتقبّل مرتكزات الأنوار الرئيسة. كذلك يأمل بأن يعيد الغرب لإقليم الروح الضائع قيمته ومكانته. فالأديان التاريخية ليس لديها من جديد تدلي به على صعيد النظم الاجتماعية والسياسية والحقوقية. كما يرفض القول بنسبية

---

(1) المصدر السابق. ص 135، 136، 139، 143، 147-148، 152.

القيم الثقافية، وبأن كل الثقافات متساوية، ولا يوافق طروحات دعاة التعددية الثقافية الغلاة المتطرّفين، التي تتجاهل التمييز ضد المرأة، ورفض الحقوق والحريات، لأنها طروحات جوفاء عديمة القيمة في الغالب. لكنه يعتقد بتعدّد مستويات الوعي «من أقدم وأسذج المستويات حتى أحدثها»، فهذه الإدراكات ليست في مستوًى واحدٍ، ولا هي ذات وجود متساوٍ، وهذا لا يعني أن بعضها أفضل من بعض. وإنما فقط أن كل واحد من هذه المستويات صحيح قويم داخل أرضية خاصة، وثمة بين هذه الأرضيات شروخ وفواصل تاريخية وفصامات معرفية[1].

يمتلك شايغان مهارة فائقة، في التعبير عن أفكاره، ببيان مكثف دقيق، لكنه واضح. عباراته لا يرهقها فائض لفظي، ولا تغرق بغموض والتباسات مبهمة. يهتم بترتيب موضوعاته في سياق منهجي منظّم. وتظهر براعته في القدرة على توظيف المصطلحات، التي ينحتها أو يستعيرها، بنحو اغتنت آثاره بمعجم اصطلاحي مميز، ينفرد هو بعدد مما يتضمنه هذا المعجم. فمثلاً يعثر قارئ شايغان على: «شيزوفرينيا ثقافية، احتضار الآلهة، الذاكرة الأزلية، النظرة المشوّهة، المرايا المهشّمة، طوبوغرافيا الوجود المتعدّدة الأبعاد، الجهل العالم، الجغرافيا الرؤيوية، التراتبية الأنطولوجية، الثنوية الميتافيزيقية، الوهم المزدوج، مرحلة البين بين، أدلجة المأثور الديني، تهجين المفاهيم، إجازات داخل التاريخ، هوية مركّبة، هوية أربعين قطعة، هوية ريزومية، أنطولوجيا مهشمة، تزامن للثقافات المتنوعة، أمسى العالم شبحاً،... إلخ»[2].

هذا هو شايغان، بنمط تكوينه المتميز في الأديان الآسيوية والتصوّف والعرفان والحداثة وما بعد الحداثة، وبإتقانه لعدّة لغات شرقية وغربية، وصياغته لأفكاره ببيان مكثف، ولغة بالغة الثراء والحيوية، ومهارته في نحت مصطلحات موحية شديدة الحساسية، ورؤياه المضيئة، وتأملاته العميقة الفسيحة لماضي وحاضر مجتمعاتنا

---

(1) المصدر السابق. ص 29 – 30، 33.

(2) يمكن العثور على معظم هذه المصطلحات في ترجمة د. محمد الرحموني، لكتاب داريوش شايغان: ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة. وهذه الترجمة أفضل تعريب لآثار شايغان. إنها جهد علمي موفق، من حيث سبكها وبنائها اللغوي، ودقتها في التعبير عن ثقافة شايغان الموسوعية في الأديان الآسيوية، والتصوف والعرفان الإسلامي، وتيارات الحداثة وما بعد الحداثة.

ومصائرها، ومقدرته الفذة على الإصغاء لإيقاع الحياة ومتطلّباتها المتغيّرة، ومواكبته للمكاسب الراهنة للمعرفة البشرية، وتحرّر عقله من الديماغوجيات الأيديولوجية، وتوهّج وعيه وبراعته في عبور سجون المعتقدات.

لا يمنح شايغان الباحِثِين المهتمِّين بفكره هامشاً مناسباً لنقده، لأنّه يبادر لنقد ذاته، ويهتم بتحديث رؤيته وتجديد مفاهيمه، ولا يكف عن عبور المحطات في مسيرته الفكرية، تبعاً لمواكبته الجادة لرهانات الفكر والواقع. فهو يعلن أكثر من مرة، بصراحة أنه على الدوام: «في حالة سير وسلوك ومراقبة، أنا ما زلت في حالة السير والسلوك في الرؤى الكونية المختلفة، ذلك أني أعرف أن عالمنا ما زال في طور الصيرورة ولم يكتمل بعد»[1].

لم يترك لنا شايغان مساحة لمحاكمة أفكاره، لأن يقظته العقلية ظلت تحرضه باستمرار على عدم التوقف عن الترحال والأسفار بين الثقافات والأديان، وأن شجاعته العقلية منحته الجرأة على مراجعة ونقد وغربلة معتقداته ومقولاته وأفكاره في كل محطة من محطات تفكيره، التي كان يعبرها من دون تردد إلى محطة لاحقة.

يبرع شايغان في استدعاء مختلف المنهجيات والمفاهيم والآراء في كتاباته، بنحو تغدو نصوصه بمثابة وليمة متنوعة المكونات، تحيل إلى جغرافيا عقلية وروحية شرقية وغربية تعود إلى أزمنة مختلفة، وهو في كل ذلك يمتلك مهارة فائقة في تركيبها وتوليفها ودمجها في سياق تنتظم فيه بلا أن تتنافر ويطرد بعضها الآخر. وكأن كتابته ترسم لنا لوحة ذات «أربعين لوناً»، إنها كمرآة زئبقية تتكرر الصور بالتوالي عليها، وهي لا تكف عن اضافة صور جديدة اليها، وتكريس ما تمتلكه من صور سابقة.

لا يتردد شايغان في توصيف معظم حضارات الشرق بأنها في "حالة احتضار"، ومع ذلك لا يكف عن توظّيف شيئ من ميراثها المعنوي والروحي في بناء رؤيته للعالم اليوم، بعد خلطها وتلبيسها بمقولات الفلاسفة واللاهوتيين والمفكرين الغربيين في العصر الحديث، فهو مثلاً يخلط مقولات شيخ الاشراق السهروردي بمقولات هيدغر، تبعاً لهنري كوربن، وهكذا يفعل مع غيرهما من فلاسفة ومفكرين ولاهوتيين شرقيين وغربيين.

---

(1) شايغان، داريوش. «داستان زائر شرقي در غربت غربي: چه بخواهم، چه نخواهم شرقی ام». گفت وگو با داريوش شايغان، رضا خجسته رحيمي ـ محمد منصور هاشمي. مجله مهرنامه، ع2، "2010 /4".

لم ينفرد شايغان من مواطنيه الايرانيين بعملية الخلط والتلبيس هذه، وانما تلك سمة تطبع التفكير الفلسفي الايراني منذ القدم، ذلك التفكير المسكون باستيعاب مكونات وعناصر صوفية وعرفانية ولاهوتية وفلسفية تنتسب إلى مجالات متعددة، لا تتطابق ملامح رؤيتها للعالم، بل قد تبدو أحياناً متضادة، بوصفها تنتمي إلى سياقات أنطولوجية متنوعة. ولعل من أوضح نماذجها كتاب "الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة" وغيره من آثار ملا صدرا الشيرازي، الذي قام بعملية تركيب ودمج، يتوحّد فيها شيئ من التصوف الفلسفي لمحيي الدين بن عربي مع ميراث فلاسفة الاسلام المشائين والاشراقيين، فأنتجت فلسفته المعروفة بـ«الحكمة المتعالية».

- 1 -

تزامن الثقافات المتنوّعة

فوضى البحث عن هويّة

1 . من وعي العصر الحجري إلى وعي المعلومات

سأستهل هذا البحث برواية حادثة وقعت لي قبل أعوام عدة، كنت أتمشى ذات مرة على الساحل الطويل في لوس أنجلس المعروف بـ«فنيس بيج»، وقد أذهلني فعلاً ذلك التنوع المدهش في اللقطات الغريبة التي كانت تُعرض أمام عينيَّ المبهورتين. على جانبي هذا الممر البالغ طولـه كيلومترات عدة، ثمة متاجر تعرض ما يصدّق وما لا يصدّق، بتنوع لا يصدّق. أشد صور الوعي الإنساني بداوة تصطف هناك إلى جانب لعب أنتجتها أعقد التقنيات الحديثة. طقوس شمنية يمارسها هنود حمر، حركات اليوغا الكلاسيكية، طب الإبر الصيني، كل أنواع الارتياض الياباني الكلاسيكي، قراءة الطالع، أجهزة استعراض الواقع المجازي، موسيقى الروك ورقصات «بريك دانس»، كل هذه الظواهر كانت تجتمع إلى جوار بعضها من دون أي منافسة. كل الأشياء كانت حاضرة في زمن واحد. هناك، كنا نتفرج على تكامل الوعي الإنساني، من وعي العصور الحجرية وحتى مكاسب القرن الحادي والعشرين. كلها كنا نعاينها مرصوفة إلى جانب بعضها، وكأن روح الحداثة استعادت كافة أطوار الوعي البشري في ذاكرة أقرب ما تكون إلى الملحمة العظمى. بتعبير آخر، كأن الحداثة خلطت كل الطبقات التي ترسبت تدريجياً على بعضها في قاع الوعي الإنساني على مر التاريخ، واستقرت كل واحدة منها على الأخرى بتراتبية معينة، خلطتها الحداثة مع بعضها لتعيد عرضها بنسق أفقي متزامن.

لا ريب أن ما كان ممدوداً أمام نظراتي، إنما هو صورة مصغرة لما كان يجري ويتفاعل في كل ذلك البلد بمقاسات أكبر. والواقع أن ما اصطلح عليه أميركياً بوتقة

الانصهار أو القِدْر الثقافي المغلي[1] ظل منذ التسعينات مثار جدل وسجالات حامية. من المعلوم أن البِيض (أقصد البِيض الانكلوساكسونيين البروتستانتيين = wasp)، لن يمثلوا الأكثرية في أميركا بعد نحو خمسين عاماً. الفئات التي تعد أقلّيات في ذلك البلد (السود، الإسبانيون، الهنود الحمر) راحوا يطالبون بالاهتمام بجذورهم الثقافية. الإيمان بالتعددية الثقافية سيغدو بعد اليوم بياناً وينادى به في كل مكان. وسنخوض لاحقاً في مناحي هذه التعدّدية الثقافية[2] التي تتشعّب إلى مجالات مختلفة نقدية، وراديكالية، وبلورالية (تعددية).

الصورة البالغة الوضوح التي يقدمها فنيس بيج، علاوة على تعبيرها عن اصطفاف متزامن لشتى الثقافات إلى جانب بعضها، تؤشر أيضاً إلى تزامن مستويات الوعي المختلفة. يشعر الإنسان حيال هذا التنوع وكأن أعماق الذاكرة الإنسانية ما زالت تحتفظ ببعض الأشياء السحيقة القدم، ولم يمحَ منها كل شيء. جميع ترسبات الوعي الإنساني القديمة التي أقصاها الإنسان نفسه، وأحلّ مكانها ترسّبات وطبقات أخرى أنسب لروح الزمن، ها هي اليوم تتبرعم وتستفيق تارة أخرى. التزامن حل اليوم محل التوالي. كافة النماذج المعرفية، وجميع مستويات الوعي، منذ العصر الحجري وحتى ثورة المعلومات، تطالب الآن بحقوقها ونصيبها. وبالطبع، فإن ظهورها يستتبع بروز مشكلة أخرى، ألا وهي تعايشها. تتجمّع مستويات الوجود المختلفة إلى جوار بعضها، وتتبادل الأماكن، وتصطدم وتتلاقى، إذ لا يتسنى بعد اليوم تكبيلها بالسلاسل وجرّها تلو بعضها على نسق خطّي. هذه الترسّبات المختلفة تظهر بنحو متزامن، وكأن السدود التي طالما أوقفتها عند حدود معينة، قد انهارت وتحطّمت على حين غرة. أضف إلى ذلك، أن كل واحدة من هذه الطبقات لها مقطعها الخاص، وسمكها الذي تختصّ به لوحدها، وطُرُق مشاهدتها وحسّها التي لا تشاركها فيها غيرها. كيف يمكن الفصل بين ترسّبات تتلاقى مع بعضها دوماً وتتزيا بصور توفيقية غير متناسقة، ومخادعة أحياناً؟ كيف يتسنى التمييز بينها، ووصف الأوامر التي تقرّب بين مستويات الوعي المختلفة، وما ينبثق عن

(1) - melting-pot.

(2) - multiculturalisme.

هذه الأوامر من ثمرات متنوعة؟ وعلى حد تعبير فوكو: «كيف يتاح تحديد نقطة انعطاف خطٍ مخفٍ، وصورة لخطة مصيرية، وحدود ذبذبة، وأعتاب فعل من الأفعال، ولحظة اختلال علّيّة دورية؟»[1].

من البيّن أن النغم الثقافي في العالم متعدّد الأصوات، وما أكثر الأصوات النشاز وغير المتناسقة في عصرنا الراهن. إننا الآن إزاء اختلاط مرتبك للأنواع والصنوف، والتراكيب الجامعة للمتناقضات، وشتى ضروب المزج والتلاقح. الآن وقد اصطفت طبقات الترسب الثقافي إلى جانب بعضها، بدل أن تتراكم على بعضها، فإن شكل العالم قد تغير جذرياً، ووقع أسير قبضة الإرباك أكثر مما كان عليه في السابق. الخطابات اليوم هزيلة تشكو من الإعياء، ولهذا أمست كل التراكيب ممكنة. حينما نلقي نظرة على تاريخ العقائد التي سادت الغرب، نلفى ظاهرتين مترافقتين عند كل نُقطة وانفصال: ظهور رؤية جديدة، وتراجع رؤية قديمة. لو تقصّينا هذه الظاهرة زمناً طويلاً، لاكتشفنا عدم زوال أي شيء في خضم هذه التحوّلات. الخطابات تغيّر أماكنها، وتنكفئ إلى ملاذها بانتظار دورها للظهور ثانية.

هذا ما يعيد إلى ذاكرتي تحليلاً معمقاً لفرويد في «الحضارة وسلبياتها». في كتابه هذا، قارن فرويد بين طبقات الروح والطبقات الآثارية في مدينة روما، مستعرضاً الفوارق والتّطابق بين هذه وتلك: (يقول علماء التاريخ إن أقدم جزء في روما هو «روما كوادراتا»[2]، أرض محدودة شُيّدت على تل بالاتيوم. المرحلة التالية هي «سبتيمونتيوم»[3] المكوّنة من سبع قرى شيّدت كل واحدة منها على تلٍّ. الطبقة اللاحقة مدينة أحاطها سرفيوس توليوس بسور[4]. وفي طور أحدث وإثر التغييرات التي حصلت على عهد الجمهورية والإمبراطورية الفتية، أقيمت مدينة أحاطها إمبراطور روما أورليانس[5] بسور وأبراج. لندعْ تطورات مدينة روما جانباً ونرى ما الذي يشاهده زائر مدينة روما اليوم من تلك التعاقبات التاريخية الأولى، إذا افترضنا صاحب معلومات

---

(1) Michel Foucault, L`archéologie du savoir, Gallimard, Paris, 1969 P.17.

(2) - Roma quadrata.

(3) - Septimontium.

(4) - Servius Tullius.

(5) - Aurélien.

تاريخية دقيقة ومعرفة وافية بالإحداثيات المكانية لهذه المدينة؟)[1] لن يجد سوى مزقٍ وأوصالٍ مقطّعة لمدينة روما. سيرى أن السور الذي أقامه أورليانس ما زال على حاله، وسيشاهد بقايا السور الذي بناه سرفيوس، وبالتالي ربما استطاع تكوين صورة عامة لـ«روما كوادراتا» في مخياله، بيد أنه لن يعثر على شيء من الأبنية التي كانت المدينة عامرة بها يومذاك. وإذا نقلنا هذه الطبقات القديمة إلى حيّز الروح، سنلاحظ كافة المراحل السابقة باقية في هذا الحيز إلى جوار المراحل الجديدة، والحال أن هذا الأمر مستحيل في البعد المكاني، إذ «لا يمكن وضع شيئين مختلفين في مكان واحد»[2]. المستحيل في الاعتبارات الجغرافية ممكن تمام الإمكان في حيّز الروح واعتباراتها، فنحن الآن نشاهد جميع ضروب الوعي بجانب بعضها على صعيد تنوع الثقافات ذي الملامح الموزاييكية. ففي هذا الحقل، يلتحق الأحدث بالأقدم، وتتحرّك الأسطورة بجوار عقل نحتوا منه صنماً، وتتعايش أكثر الثقافات بدائية (الشمنيسم) مع أعقد التقنيات وأحدثها. وبحسب مقولة بودلير: «جميع طبقات الروح غافية على امتداد سماء الروح الفسيح».

من جانب آخر، لكل خطاب ماضوي حساسيته وإقليمه الوجودي الخاص، وحيث إن التوالي غادر اليوم موقعه لمصلحة التزامن، لذا تكتسي الخطابات القديمة جلوداً جديدة، وتسترد قواها وطاقاتها، وتعود من تيهها وضياعها إلى الطريق الرئيس لتدخل المساحات العامة وتسحرها بسحر بداوتها المكثفة، وتعمل على تغلغل مستويات أخرى من الوعي إلى داخل العقلانية المهيمنة. يستشف أن هذه المستويات تتحدّث بلغة الأساطير، اللغة التي يتسنّى القول على الإجمال إنها تختلف نوعياً عن الأنموذج المعرفي الديكارتي - النيوتني الذي لا يزال رغم كل الأصوات المعارضة يشكّل إطاراً عاماً للعلوم الكلاسيكية. ومثلما سبق أن ألمحنا، منذ اللحظة التي كفّت فيها الخطابات الإيديولوجية عن سلطتها المستبدة على العالم (مع أن بقاياها لا تزال على قيد الحياة تستعمر أرواح من يتحسّرون على الماضي)، انقلب النظام الذي اعتمد شكل التوالي، وها نحن اليوم نشهد بعث كل الخطابات المنسية التي أقصيت إلى جحور اللاوعي. في ما عدا خطاب الحداثة الذي لا

---

(1) - Sigmund Freud, Malaise dans la civilisation, trad. Par J. Odier, PUF, Paris 1976, p.12-13.

(2) - Ibid. P.14.

مندوحة من مكتسباته، وهو في الواقع ملك وتراث للبشرية بأسرها، ما من هوية تتفوّق بالمطلق على هوية أخرى، وما من إيديولوجيا تتمتّع بالقوة التي تخوّلها استبعاد سائر الإيديولوجيات عن الساحة. وهذه ظاهرة غير مسبوقة في التاريخ البشري.

نعلم جميعاً أن كافة الثقافات القديمة في العالم كانت حصرية قومية النزعة. الإمبراطورية الصينية كانت تحسب كل من يعيش خارج تخومها وحشياً، إن لم نقل إنه في مرتبة دون مرتبة الإنسان. الإسلام في عصره الذهبي، ورغم تحلّيه بدرجة أعلى من التسامح مقارنة بالثقافات الأخرى التي زامنته، لكنه ميّز بين دار الإسلام ودار الحرب. وطبقاً لما رواه هيرودوت، كان الإيرانيون خلال الحقبة الأخمينية، وهم أول من أسّس إمبراطورية في العالم، رغم تعاملهم بكثير من التسامح مع الثقافات والأديان الأخرى، إلا أنهم صنفوا أنفسهم فوق مستوى الشعوب الأخرى، واعتقدوا بأن الشعوب المجاورة لهم تأتي في مرتبة ثانية بالقياس إليهم، أما الشعوب المجاورة لجيرانهم فتصنّف على المرتبة الثالثة، وهكذا. أي إن درجة رقي الشعوب الأخرى تنخفض مع بعدهم عن أرض الإمبراطورية الإيرانية. والواقع أن كل الثقافات القديمة بما في ذلك الثقافة الإسلامية «التي دوّنت وثيقة تسامح في عهد لم تكن تتسامح فيه المجتمعات المسيحية إزاء أي شيء»[1]، كانت قومية، ولا تزال كذلك بدرجات متباينة. كان ينبغي أن تمضي أحقاب طويلة من عمر الزمن حتى تتغير نظرة الإنسان إلى العالم بفضل الحداثة. إنها نظرة شكّكت لأول مرة في صحة تلك المعادلات الاحتكارية التي ساوت بكل برود واستعلاء وبلا أي تمحيص بين الذات والفضيلة. النظرة الحداثية ألغت جميع الخصوصيات والتقاليد السلفية لتعلّق عن ما يشترك فيه جميع البشر بعيداً عن خصوصياتهم الظاهرية، إنه الشيء الذي يتوافر عليه الإنسان بفضل ملكة مشتركة مستقلّة عن الثقافة والعنصر والسمات القومية، إنه العقل.

إن ما ينتقده أنصار التعددية الثقافية المتشددون بأعنف صورة ويستهدفونه باعتى هجماتهم وأقساها، هو هذه المركزية الأوروبية تحديداً. غير أننا سنرى أيضاً أن المركزية الأوروبية بالرغم من تطرّفها ونزعاتها السلطوية، كانت مهد الحداثة، بل يصح القول إنها

(1) - Amin Maalouf: Les identités meurtriéres, Grasset, Paris, 1998, p. 79.

كانت منبت تلك الحركة الهائلة التي أعتقت الإنسان من قوامة الأساطير والآلهة، الشيء الذي لولاه، لكانت الإنسانية اليوم على سابق أنانيتها ونرجسيتها.

على حد تعبير فاكلاف هافل: «إننا نعيش في عالم يستظل لأول مرة طيلة تاريخه بمظلة حضارة واحدة»[1]. على أن هذه الحضارة زيوت وأصباغ طُلي بها العالم تواً. زيوت وأصباغ جد سطحيّة تخفي الصدوع والتكسرات الكبرى. «وكلما بخل عصر المعرفة العقلانية هذا بالعلامات والإشارات على الإنسان الذي يحتاجها لينحت إجابات أسئلة، سيتشبّث هذا الإنسان بنحو أعمق وربما أمكن القول بنحو أخفى، بأنماط اليقين القديمة»[2]. نتعامل مع الإحصاءات، ومساء نستشير الفوالين[3]. ثمة هوة تتشكل باستمرار بين العقلي والروحي، والعام والخاص، لهذا يكون في دواخلنا ضرب من الفصام وعدم التطابق، وكأننا بقينا متخلفين عن حوادث العالم، أو كأن ضميرنا الذي لا يزال أسيراً لميولنا الفردية والذوقية الجامحة، قد تأخّر عن عقلنا[4].

بناء على هذا، فإن هذه الحضارة العالمية التي استغرقت كل الكوكب الأرضي، في الوقت الذي تكفل فيه حرياتنا الأساسية بكل حسم، فهي تعاني من نواقص عدّة. لهذه الحضارة تصدّعات وأخاديد تتربّص فيها مخلوقات شيطانية. الافتقار إلى الوجد والحيوية، والانسلاخ عن العواطف الدينية والتقليدية، حالات توطّئ الأرضية للخيال كي يصول ويجول وبأغرب صوره وأكثرها وهماً. ففقدان المدينة الفاضلة في هذه الثقافة، يجعل كل مستويات الوعي (أقصد بها ثقافات العالم المختلفة) ممكنة، ويخلع لبوس التحقق على أغرب التلاقحات الثقافية وأبعدها عن العقل والتصديق. من هنا تحديداً تنبثق مشاعر الإعجاب بالأمور الغريبة الخاصة، وأنساق الحياة غير المألوفة، والرؤى الموروثة، وجاذبية «الآخر»، والصدامات النيزكية، والمعارك القومية، وشتى صور الوطنية المتطرفة. ذلك أن التنوع المترف في العالم، والذي غدا خلطة ثرة خصبة، وبدا متناسقاً رغم احتوائه الكثير من الأشكال

---

(1) - Il est permis d`espérer, trad. Par Barbara Faure, Calmann-Levy, Paris, 1997, p. 16.

(2) - Ibid. p.60.

(3) - Ibid.

(4) - Ibid. p. 134.

والألوان، لن يفرز تراكيب وتشكيلات ناجحة حصرياً، بل يجود أيضاً بصدامات عنيفة، ومواجهات قاتلة، وتأكيدات صارمة على الهوية، وغيرها من صنوف التفرعن والعسف.

في عصرنا الراهن، ما عادت هناك حضارة متجانسة رتيبة. مهما اختلقنا من قطبيات ثنائية، وأسهبنا في الحديث عن «الغرب والآخر» و«الغرب والشرق» و«الشمال والجنوب»، فسوف تذوب مختلقاتنا هذه وتتآلف أيضاً في التراكيب المتنوّعة، والعلاقات المتغيّرة، والمنظومات التي تنهار وتتشكّل في كل لحظة. الحضارة الغربية إذ تمتلك عناصر مشتركة كثيرة تستمدّها من التراث اليهودي ـ المسيحي، واليوناني ـ اللاتيني المركّب، فإنها ليست متناسقة كما تصوّرها البعض. الفرنسيون لا يشبهون الألمان، ويختلفون أيضاً عن الإنكليز والإيطاليين. يوضح هرمان فون كايز لينغ في كتابه الممتع «التحليل الطيفي للقارة الأوروبية»[1]، والذي صدر في العشرينات من القرن العشرين، كيف تستخدم الشعوب الأوروبية أساليب تجسيم متفاوتة جداً للتعبير عن عواطفها وأفكارها. «الإنكليز يعيشون بالغريزة وعالم الشهادة، بينما يتألق الألمان في الفكر الانتزاعي. الألماني بحسب طبيعته وعادته ومهاراته، إنسان يعيش للوهلة الأولى في عالم الانعكاسات الموضوعية»[2]. وما الذي يمكن أن نقولـه عن الفرنسيين، هذا الشعب ذي الذهنية المتفتحة النيرة والمشاعر القوية القاطعة، شعب يزرع الزهور ولا يشعر بالدعة إلا في حدائقه الغناء؟ «الفرنسيون هم الشعب المثقف في أوروبا بكل ما للكلمة من صدقية»[3].

لنسُقْ مثالاً آخر من الفوارق التي تميّز الفرنسيين عن الأميركيين. يشير أستاذ جامعة شيكاغو آلن بلوم إلى الدور الأكيد الذي تلعبه تقاليد البلد الأدبية والليبرالية في صياغة ذهنية شعبية. يقول عن الفرنسيين: إن كل فرنسي حينما يولد يفكّر إما بطريقة ديكارتية أو باسكالية. ديكارت وباسكال يتيحان لنا الاختيار ما بين العقل والوحي، الاختيار الذي يرتبط به كل شيء. هذا الحصر الثنائي[4] الذي لا تقوى أي تركيبة على غلبته أو إضفاء

---

(1) - Herman de Keyserling, Analyse spectrale de l`Europe. Trad. de l`allemand par Alzir Hella et Olivier Boussac, Christian de Bratillat, éditeur, Paris, 1990.

(2) - Ibid. p.25.

(3) - Ibid. p.59.

(4) - dichotomie.

الوحدة عليه، يؤسّس لثنائية التنوّر والوجد الفرنسيين. ما من بلد يشهد هذه الدرجة الراسخة من النزاع بين الأفكار العلمانية والدين، وما من بلد تأثّر بموروثه الأدبي العظيم إلى هذا الحد. الفرنسيون أناس حسّاسون استمدوا حيويتهم من تراث أدبي عريق، بينما يتبع الأميركيون المبادئ العقلية. أن تكون فرنسياً أمر يستلزم إتقانك لغة لصيقة بالوعي التاريخي لهذا البلد. أن تكون فرنسياً يعني أن تساهم في هذه اللغة وآدابها، وفي مجمل استحقاقاتها وتأثيراتها.

حقيقة أن ديكارت، وباسكال، ومونتسكيو، ورابليه، وروسو، ليس لهم أقران في أميركا، ليس بسبب التباين في نوعية الممارسات، بل ينبغي الفحص إلى أي حدٍّ تحتاج هذه الثقافة إلى الكتّاب لتشكيل الأفق الروحي لأفرادها. كتّاب كل العالم يستطيعون إرواء ظمأ الأميركيين للمطالعة، فهم لا يجدون أنفسهم بحاجة إلى قراءة الآثار الأدبية لشعبهم تحديداً. ظاهرة مثل Gesamtkunstwerk بأسلوب فاغنر، التي انبثقت لتكون ألمانية تماماً، بمعنى أنها تُبتدع من قبل الألمانيين ولأجلهم، وتمثّل بلورة لوعيهم الجمعي، غير ممكنة التصوّر بالنسبة للأميركيين. غير الفرنسي لا يكون مثار إعجاب الفرنسيين، ولا يحرّك فيهم أي ساكن. بينما هوميروس، وفيرجيل، ودانتي، وشكسبير في نظر الأميركيين شخصيات تنتمي للحضارة بما هي حضارة[1]. وإذا كان الأوروبيون متمايزين عن بعضهم بكل هذه الخصوصيات، والتي تميزهم أيضاً عن الأميركيين، فما بالك بالفوارق بين العرب، والإيرانيين، والهنود، والصينيين، والمكسيكيين، واليابانيين؟

بالرغم من هذا التنوّع، فنحن نعيش في حضارة عالمية. ولا جرم أن أبرز المفكرين المعاصرين لهم خلافاتهم النظرية بشأن ماهية هذه الحضارة. البعض يعتبرها ثمرة النزعة العدمية، وطائفة تراها نهاية الميتافيزيقا، وفريق يؤشر إلى ما تعانيه من انحطاط أخلاقي وفقر دم مبدئي. مهما كانت السمات المتناقضة، والإيجابية، والسلبية التي تنعت بها هذه الحضارة، يتوجب الاعتراف بأنها من حيث هي تحقق موضوعي لوعي تأملي لدى الإنسان المعاصر، تقبل الانشطار لتطلّ على نفسها من الخارج، فتتيح ضرباً من المراجعة

---

(1) - Allan Bloom, The Closing of the American Mind, Foreword by Saul Bellow, Penguin Books, 1987, pp.52-54.

لكل أطوار الإنسانية التكاملية، وتستطيع أيضاً استعراض هذه الأطوار إلى جانب بعضها كما في مدينة الأفانين. لأن الرؤى القديمة حبيسة مستوًى إدراكيٍّ معيّنٍ، لم يكن بوسعها اكتساب طابع خارجي (الفكر التقليدي ليس بمقدوره الخروج عن ذاته ونقدها). بينما تقدر الحداثة على التحليق في مستويات إدراكية مختلفة، وصياغة تقييمات صائبة لها، من دون انتماء لثقافة محدّدة. هذه الحضارة المنفتحة بطبيعتها، ذات وعي نسبي استيعابي[1] للأشياء. ومن شأن هذه السمات أن تؤهل الحضارة الحالية لربط كل مستويات الوعي البشري المتحرّكة مع بعضها بنحو متزامن.

أنصار التعدّدية الثقافية ـ الذين يهاجمون المركزية الأوروبية ويعدّونها مسؤولة عن كل مآسي الإنسانية والعالم ـ لا يتفطّنون إلى أنه من دون هذه الحضارة العالمية التي ولدت في أوروبا على وجه التحديد، لما توفّرت لأحد الأدوات النظرية اللازمة لنقد هذه المركزية الأوروبية. إنهم لا يلاحظون أن هذه الحضارات القومية لو سادت وهيمنت (وقد شاهدنا عدّة نماذج لها إلى الآن) لما تقبّلت الآخر (وإن ظاهرياً). وليس هذا فحسب، بل لرفضت وألغت في أتون شموليتها كل نوع من الآخرية[2] لا يتطابق مع رؤيتها الضيّقة للأشياء.

2. الذاكرة الذكية[3]

السّمة التي تميّز ذهنية نهاية القرن العشرين، هي النظر الداخلي وإعادة النظر في تاريخ الفكر. وكأن كل شيء سبق أن قيل وتم الشعور به، والتفكير فيه، وعولج بصورة دقيقة. التفكير هنا يعنى بذاته ليشاهد نفسه في مرآة تكوين نفسه. إنه يريد معرفة مرتكزاته، وتقطعاته، وقفزاته، وتغيراته. ما عاد الفكر مكترثاً لعملية خلق العالم من العدم، كي يقلد صانعية الله، أو ليعيد ممارسة شيء هو من اختصاص الخالق عن طريق التعمّق الميتافيزيقي. إنما ينشد رسم صورة لمسار تكامل الثقافة الإنسانية وما بلغته من مستويات وعي تأملية. ذلك ان التغير والتكامل من صميم مادة الوجود. تطور الأنواع، وعلم الأنواع القديمة وتكامل الكائنات، تنبثق كلها من بدايات غامضة، ومن غرابة عاصفة

(1) - englobant.

(2) - altérité.

(3) - La mémoire récapitulative.

للحظة فريدة (أو Singularity بالمصطلح العلمي) يبدو أنها حرّرت طاقة هائلة على حين غرّة وبشكلٍ جامح منفلت، لتبدأ عملية خلق العالم.

ظاهريات الوعي، أوديسة الكائنات، ظهور البشر البدائيين، ثم البشر الأذكياء، كل واحدة من هذه تروي بطريقتها الخاصّة تاريخاً ليس من المهم انه يتحرك في بعض الكائنات، أو يتجسّد في المحيط البدائي، أو يتجلّى في التكامل البايولوجي. أسرار التكامل على كل المستويات والأبعاد تجتذبنا إليها. الفلسفة التي كانت قبل هذا تخوض في عمق الوجود والتكامل الفردي، ها هي الآن تعيد تنظيم أهدافها وتنسيق مراميها، وتخفض استعلاءاتها الخالقية بدرجات كبيرة، وتهبط بتحليقها النظري إلى مستوى التاريخ، وتمحص أداءها من خلال التوالد المتجدّد وتداعياته، وتتحوّل دائماً إلى تأويل وتفسير ذاتها.

التفسير في كل الأحوال يستدعي التذكّر. بعد أن راح الإنسان يتمدّد على المساحات الإلهية ويخلق أغرب التراكيب وأدهشها، ها هو يتجه الآن نحو إنجازاته القديمة. ما عاد في صدد تقديم خطابات مهيمنة، بل يجوز القول إنه أمسى متواضعاً. الإنسان الذي يرى أن جنون التاريخ لم يصوّب تنبؤاته واستشرافاته، أضحى أكثر براغماتية. ولأنه لا يستطيع استيعاب كافة حقول المعرفة ـ التي توزّع كل واحد منها إلى عدة أوصال ـ في نظرية متناسقة واحدة، نراه يسعى إلى مد الجسور وصناعة حلقات وصل بين تلك الأجزاء المبضعة. والواقع انه بدل ان يجترح أنظمة واسعة جداً، يحاول إدراك ما كان قد اجترحه طوال القرون السالفة واستكناه معانيه وحقيقته. وكأن في مقابل الخلق الفجائي والغاضب للنظم المهيمنة، يطلب الآن التريث الباعث على السكينة، والسكون اللحظي المتأمل. من هنا، يصطبغ الفكر اليوم بطابع مراجعاتي، فهو ينظر إلى ماضيه، ويطل عليه وكأن لم يصب بالإعياء والهزال أبداً، أو كأنه بدل الوضع والرفع[1] الديالكتيكيين، قد كرّس وراكم ترسباته في قاع الذاكرة الإنسانية، وكأن هذه الطبقات المترسبة ذاتها لم تهضم إطلاقاً في تراكيب أوسع، ولم تذب في كيانات أكثر موضوعية، بل صمدت لهجمات التجديد، وتخفّت في ملاجئ غير منظورة لتظهر ثانية في يوم من الأيام ناسفة عسف الرؤى المهيمنة.

---

(1) - dépassement / Aufhebung.

رغم أن الحضارة الغربية شهدت إبان القرن العشرين زلازل مروّعة استطاعت التغلّب عليها، كالبلشفية، والفاشية، والنازية، ورغم أنها جرّبت حربين عالميتين بكثير من الاقتتال والتدمير، إلا أن الديموقراطية بقيت قائمة رغم كل هشاشتها، وانتشرت في شتى بقاع الكرة الأرضية. من المحيط الهادئ إلى أميركا وحتى أوروبا، يعيش العالم في مناخ اقتصاد السوق والتنافس الحر والديموقراطية، وهذه الأخيرة حتى بأدنى درجاتها الممكنة تعد شرطاً لازماً للنجاح الاقتصادي. هذه الحضارة الجديدة الفارغة من أي خيال أخلاقي، ومن أية قفزة شعورية أو قيم جديدة، بوسعها قلب معنى الوجود رأساً على عقب، تتموضع في كل مكان بوصفها الكلمة النهائية لهذا القرن الآيل إلى النهاية. ومع ذلك، ترتفع من كل مكان أصوات أخرى لا تريد الرضوخ لهذه القيم التجارية، وتطالب بالتراث القديم، وتتوخّى إحقاق حقوق الهويات المنسية، وتنادي ببعث الأحلام التي دفنت في تربة النظام العالمي. هذه الأحلام المبعوثة، تأتي كلها من عصور أخرى، وثقافات أخرى، وأنساق وجودية وحياتية أخرى، ولا ترضخ بتاتاً للتساوي والتكافؤ الذي تنادي به الأنظمة الليبرالية المنتصرة، وإنما تعرض أساليب وأنساقاً أخرى للوجود. هذه الأصوات الجديدة تعبّر عن مطالب ثقافات أقصتها وأذلتها وهمّشتها حداثة منفلتة الزمام قضت في زحفها نحو فتح العالم، على كل نتوءات الوجود وسوّت سطحه بالتمام. إنها أصوات تمجّد التباين وتبارك التمايز، وترفض عاميّة القيم التجارية، وتبشر بالنخبوية القبلية، وحتى بخصال الحياة الأرستقراطية، وهي تمج رتابة واستواء المنطق التجاري، مفضلة قيماً أخرى لا تهزم أمام جبروت الأرباح، وتؤمن عوضاً عن المادية القنوعة اللامبالية في حياة بلا نواقص ولا عيوب. إن حياة الإنسان الذي يكابد القدر الأعمى، ذات طبيعة مأساوية. العودة المجددة لهذه القيم، بعناوين شتى وبصور مختلفة، من قبيل حماية البيئة، وروحانية العصر الحديث[1]، سبل الاطمئنان الروحي، وفنون المراقبة والمكاشفات، سوف لن تدهشنا إذا استقطبت قطاعات واسعة من الشباب وأثرت فيهم، ذلك أن إدبار الإنسان المعاصر حيال هذا النجاح المادي، كامل لا نقص فيه.

يسأل كاستورياديس: «ما النموذج الذي تقدمه هذه المجتمعات الرأسمالية للمساحات الأخرى من العالم؟ أولاً، نموذج الثروة والقدرة التقنية والعسكرية. ولكنْ

(1) - New Age.

خلافاً للطروحات الماركسية والليبرالية الصارمة، تبدو مثل هذه المنجزات غير مثمرة بحدّ ذاتها، وغير مؤثّرة في إيجاد آليات وأنشطة تحررية. تعرض هذه المجتمعات صورة كريهة أمام العالم، صورة مجتمع يسوده فراغ هائل من حيث المعنى، فالقيمة الوحيدة هناك هي المال، والشهرة الصاخبة، والقوّة بأبخس معنى للكلمة وأبعثه على السخرية. المجتمعات المحلّية تنهار في تلك البلدان، وينحدر التضامن إلى حضيض الإجراءات الإدارية. في مواجهة مثل هذا الفراغ يكتب الخلود للمعاني الدينية، بل وتستعيد سيطرتها وقوتها»[1].

الفراغ الهائل في المعنى هو بالضبط سمة البؤس الوجودي لدى الإنسان المعاصر. الحداثة بعد أن وعدت بتحرير الإنسان، وبعدما أطلقت سراحه من ربقة الآلهة وقوّامتهم، ومن أغلال الدين وقدسيّته، ومن هيمنة كانط، انقلبت إلى ضدها. وعلى حدّ ما قاله جان كلود غيبو: «صرف الغرب النظر عن سمته المميّزة، أي عن القدرة على تحطيم أسوار الذات، والاستعداد لاستئصال جذورها، وعن ما يمكن تسميته وعي الذات»[2]. ببيان آخر، نسي الغرب معنى طرح الأسئلة، ونحت من الحداثة فخراً، وليس قلقاً يزلزله من الأعماق. «لقد تخلّى الغرب عن استعمال ملكة نقد الذات التي بنى بها نفسه»[3].

حينما تعذّر على الغرب تشكيل العالم على أساس وجده وهياجه البرومتي[4]* ، قفل راجعاً إلى ماضيه. وبهذا فإنه لا يعيد تقييم تراثه وحسب، بل وأرصدة الإنسانية بأسرها. يعتزم الغرب استذكار مراحل تاريخه وتاريخ العالم، فيقرأها ويكتشف أسرارها وشفراتها، انه يعيد القيمة والأهمية لعلم آثار التفكير، وعلم أنساب المراسيم القديمة، وتاريخ الأرض والكائنات، وتطور المعتقدات السالفة والأساطير صانعة التاريخ. وكأنه وقد بلغ نهاية طريقه، ما عاد أمامه من هدف سوى العودة إلى الوراء، وإعادة النظر في المحطات التي سبق ان مر بها. الأحمال التي تخلى عنها طوال الطريق، والأضرار التي مني بها، كأنما حال الهياج العارم للتقدم والحركة دون ان يستشعر أهميتها في حينها.

---

(1) - "Le délabrement de l`Occident", in Esprit, décembre 1991.

(2) - Jean-Claude Guillebaud, La trahison des Lumiéres, Seuil, Paris, 1995, p.30.

(3) - Ibid.

(4) * برومتي: إله الثورة والهياج الذي جلب النار من السماء إلى سكان الأرض.

لهذه النظرة إلى الوراء تبعتان: نقص ناصع في الإبداع واختزال القيم إلى المستوى العملي والتطبيقي. وأيضاً، اهتمام مضطرد بالثقافات الأخرى التي احتقرها الغرب، حينما كان يعدو بأقصى سرعة ممكنة نحو التقدم. وليسوا قلائل المبشرون بالتدهور والمنادون بغروب الآلهة. سبقهم جميعاً نيتشه حين تحدث عن عدمية مستترة في داخل فكرة التقدم. لقد تحدث عن تبعية الفكر واستنزاف الطاقات المتفجرة التي ميزت الحضارة اليونانية القديمة المتوثبة النشيطة قبل ان تفسد على يد وضيع مثل سقراط. وجاء بعده في العشرينات من القرن العشرين اشبنغلر فنادى بتدهور الثقافة الفاوستية، وهايدغر الذي أنبأ ببراهين متينة عن نهاية الفلسفة. وبعد ذلك توالى المؤمنون بحلول الكارثة: أحدهم فضح فساد التنوير وتفسخه، والثاني تحسر على نبذ الأساطير عن رموز الروح الأصلية، وأشار آخر إلى السياق الحالك للتقدم، متحدثاً عن العواقب الوخيمة لفكرة موت الله وما سيليه من موت الإنسان. وهكذا يبدو الفكر مرتعداً خجولاً يخشى ان يتجاوز حدوده، عاكفاً على تحليل زلات التقدم وحالات الفساد في حركة التنوير ومنظومات القوة والسلطة. يئس التفكير من ذهنية «الأنا»، ومن عجز فاعل المعرفة (سوبجكت) الذي لا يتوكأ على غير أدواته ومصادره، فخسر ثقته بتلك الأذهان الكبرى التي كانت ترسم مصير الإنسانية، وتخندق في كمين النظرات المتطلعة، بغية تشخيص منظومات غير متزامنة، ونماذج وصور قديمة أزلية، ولا شعور الروح، وهي عناصر هندست صروح الميتافيزيقا الغربية.

هذا الاستسلام الشامل لعلم الآثار والتاريخ والانقطاعات، الناجم احتمالاً عن تآكل الغرب ذاته، أعاد نشر وإشاعة الثقافات القديمة، وأنساق الفداء والتضحية البائدة المنسوخة، وصور المراقبة والكشف، وفنون الخلسة السالفة. لم يستخدم الغرب صوره القديمة إلى هذه الدرجة. فقد راح يهيم بكل شئ سوى العقلانية الميتة التي انمسخت على حد قول كاستورياديس إلى مذهب مال وقوة. ولهذا يهبط التشكيك إلى مستوى السذاجة، ويفقد روحه النقدية، وينسى تراثه التنويري العظيم، ويقذف بالعقل جانباً.

يقول اتين باريليه: «ما يسمى بإحياء الدين، هو في الحقيقة إحياء الخرافات»[1]. إنسان

---

(1) Etienne Barilier, Contre le nouvel obscurantisme, Eloge du progrés, Edition - Zoé, L`hebdo, Paris, 1995, p.10.

العقد الأخير من القرن العشرين، إنسان خائف في أعماق وجوده. «انه يبني بيوته ـ من دون ان يصرح بذلك ـ في مناطق ممغنطة مناسبة، ويحرص على مد فراشه في مكان يستطيع ان يدفع فيه الأمواج السلبية. إذا كان رئيس حكومته يصادف ان يستشير الفوالين وقراء الطالع، وإذا كان عالماً، ودَّ ان يتعمق في الفيزياء الطاوية بقرطبة، لأنه يؤمن بالأجسام الشفافة والتناسخ. وإذا كان حارس مرمى في فريق كرة قدم يرسم الصليب قبل ضربات الهدف، ليطرد القلق والاضطراب عن نفسه. في مراهقته يؤمن بحلول الأرواح منهمكاً في طرد الشياطين أو ترويضها. وحينما يكبر يؤسس لشتى الفرق ذات العناوين الصبيانية المذكَّرة بمغامرات تان تان...»[1]. إذا كان الإنسان المعاصر على هذه الدرجة من الشعور بالخطر، فلأنه ما عاد على سابق ثقته بعقله والتنوير. وهذا لا يسمى نزعة معنوية، بل عودة تعسفية للخرافة.

ولكن بموازاة كبت العقل والهبوط به إلى مستوى القيم المغرقة في المادية، تتبرعم حاجة أخرى. هي طبعاً ليست حاجة ثانوية، ولا تنبثق من ميل إلى الغرائب والعجائب، بل هي حاجة حيوية ماسة. ها قد تلاشت الآن الأوهام النابعة من أحلام المدن الفاضلة، ويعتزم الإنسان تنظيم ملفه. وهو في هذه الحال يعلم انه بعد استخدامه لأنواع الفراغات الإيديولوجية، وبعد الوقوع في اسر أوهام وشراك عصية على التصور، يبدو الآن أكثر بؤساً وأقل حيلة وأدنى مرتبة ورصيداً من أي وقت مضى. هش، حائر، مبهوت، وتابع لأجهزة إنتاج أوتوماتيكية تعمل بصورة مستقلة عن إرادته، وهو عاجز عن السيطرة على عجلاتها العملاقة، يغوص باستمرار في رمال اللامعنى القاحلة. من هنا ينبع انشداده المفرط إلى كل ما هو غريب غير مألوف: الصور البائدة القديمة التي يعتقد أنها تشع جاذبية قديمة ساحرة، صور الحياة البدوية، حكمة الحضارات السحيقة، اكتشاف الطبيعة، ولا سيما البيئة التي لا ينحصر معناها في الطبيعة الميتة، بل يتسع ليضم الثقافة والعلاقات الاجتماعية أيضاً. لأن هذه الذهنية (الإيجابية من نواح عدة) تؤهل الإنسان لاستعادة وإعادة اكتشاف أشياء أقصاها العلم العصري المهيمن، تتوفر أرضية مناسبة لبعث أصوات مختلفة من تحت رماد القرون المستكبرة. صحيح ان هذه الأصوات ليست ذاتها التي كانت في السابق، بل استلهمت هي الأخرى أطياف الحداثة الزاحفة،

---

(1) - Ibid. pp.5-6.

لكنها في الوقت الذي تخلع فيه شكلها وتحتضر، توفر أجواء مليئة بالأوكسجين. لا تزال تحتفظ تحت النيران المطفأة الباردة، بحرارة العلاقات القومية الإنسانية التي نسينا لذتها ودفئها، وأذهانها تدرك الزمان على نحو مختلف. بالنسبة، للإنسان العصري المتسرع، والمسحوق تحت عقارب ساعة اللازمن التي تؤشر إلى زمن فارغ، لا أبعث على السكون من المحتوى النوعي لتزامن المرونة، المتجانس تماماً مع ميول الروح نحو المشاهدة الباطنية. بإمكان هذا الزمن ان يتوقف، وان ينضح بالحضور، وان يسيح في العلاقات، وان يضم وجود الإنسان تحت جناحيه المعلقين. معظم الغربيين الذين يسافرون لبلدان شرقية، يستهويهم قبل كل شيء الإيقاع البطيء للزمان هناك، والشعور بالإنعتاق المفعم بالتوكل، وان الشرقيين يتقاسمون هذا الشعور مع الآخرين بكل سخاء.

وإذن، يحاول التفكير المتذكر ان يطل على العالم بطولـه وعرضه، بمعنى ان ينظر له بالنحوين: «المتوالي» و «المتزامن» في آن واحد. مثل هذه الإطلالة، تسمح للتفكير ان يشاهد المراحل المتوالية للثقافات المختلفة، وان يشهد في الوقت ذاته تراصف هذه المراحل إلى جانب بعضها. مراحل رغم أنها متوالية زمنياً، لكنها تتموضع أفقياً إلى جوار بعضها بنحو متزامن. الإنسان المعاصر يشاهد بشكل ما، جميع أطوار التكامل الثقافي للإنسانية كشريط بانورامي طويل يمتد أمام ناظريه: منذ العصر الحجري وإلى عصر المعلومات، بكل ما بينهما من أحقاب وأطوار.

لو لم يصرف الغرب النظر عن حيويته الثورية التي غيرت وبدلت كل القيم الثابتة في العالم منذ أربعة قرون، لما أتيح قيام مثل هذا الواقع. لأجل أن تتحقق سعة الصدر هذه، كان من الضروري ان يغير الفكر ذاته ومبدأ التقدم من مسارهما واتجاههما، حتى يحصل تغيير في النسق الخطي للنمو وبإيقاعات متفاوتة، من أجل أن يحل نبذ التوهم ويأس عام محل هياج الفكر الثوري. خلاصة القول هي ان الإنسان الغربي كان عليه بدل ان يتصور نفسه مالك الطبيعة وسيدها، ان يصل إلى تصورات التعاون والتعاضد الأكثر تواضعاً. كان من الضروري للغرب ان يتنبه إلى حقيقة ساطعة ومرة فحواها انه ليس سيد الكائنات، وليس هذا وحسب، بل انه لم يعد يؤمن بالقيم التي ظل يفاخر بها قروناً مديدة. لو لم تجتمع كل هذه العوامل في بوتقة واحدة، لما ظهرت إلى النور معضلة الركون إلى التعددية الثقافية، ولما شهدنا كل هذه الفوضى في الآراء والطروحات والأصوات التي تطل من أعماق العصور السحيقة، ولما عرفنا هذه الأواصر الذهنية الجريئة. ينبغي

الاعتراف ان هذا الواقع القشيب رغم كل فوائده الأكيدة، ينطوي على خطر فوري داهم. لقد أضاع العالم طريقه، وما عاد يعلم إلى أين يتجه، ما عادت ثمة قواعد أو قيم أو أصول أو معايير تلعب دور الناظم والضابط لهذه الفوضى الصاخبة في الأفكار والصور. إذن، تنساب هذه الأفكار والصور إلى حيث شاءت، فتطهو خلطة كثيفة، ليس بمقدور أي إنسان تشخيص طعمها الحقيقي.

هذا العالم الصاخب هو ذو وجهين في وقت واحد. من ناحية، نعايش اندلاع حرب ثقافات وخطابات تنتظم حول محور الهوية، وهي من الصخب والانفعال بحيث قد تتحول إلى ضرب من «فوضى البحث عن هوية». ومن ناحية ثانية نشهد بروز سنخ من « أئتلاف قوس قزحي»، ونعاين سلسلة من الأواصر المتقابلة تنحت شخصيتنا وتزوقها عنوة. ولا ريب ان أصداء التفكير المتذكر ممكنة الرصد في قوالب وأطر أخرى. ما يسميه هايدغر «تذكراً»[1] مقارب للمفهوم الذي نرمي إليه من تعبير «التفكير المتذكر» إلى درجة أنهما قد يختلطان على البعض، بيد أن «التذكر» لا يكتسب معناه إلا داخل نطاق فلسفة الوجود الهايدغرية. التذكر لا يشمل الوجود، بل يعنى بآثاره وتركاته. الوجود في هذه الفلسفة لا يمكن إدراكه إلا على شكل «كان»[2]، أي على صورة شيء لم يعد حاضراً. من أجل قبول تام به، يتوجب البقاء على الإيمان بقدر الوجود وحالات استتاره المتتابعة التي تسطر بمجموعها تاريخ الميتافيزيقا.

أما فكرتنا فتختلف عن الكلام أعلاه، وهي شديدة التواضع بالنسبة إليه. ذلك اننا ننظر لهذه الفكرة ضمن إطار تضعيف الخطابات المهيمنة، ومن زاوية الإنطولوجيا المحطمة. اعتقد ان هذا الإعياء هو الذي يترك التفكير معطوفاً على ذاته، ويفرض عليه مراجعة مراحله السابقة، وإعادة تنظيم إضبارته الألفية. لكن بورديارد يعتقد بأن نهاية هذا التاريخ، هو عودة إلى نقطة انطلاق الحركة، وكأن الحداثة شريط فيديو يعاد إلى الوراء دائماً. بتعبير آخر، كأن الإنسان يجرّب النهاية مرة أخرى بصورة مقلوبة. تذكر التفكير في ما يراه بورديارد ظاهرة يتسنى تعريفها

(1) - Andenken.

(2) - gewesen.

بأنها تكامل ماضوي معكوس[1]، بل و (حالة تجميد أو استمهال نهاية القرن). أي أن الفكر بدل مراجعة أو إعادة تقييم التاريخ (راح يدوّن القرن العشرين بشكل معكوس). لكن، مهما كان معنى هذه الأحكام (التذكّر، أو إرجاء نهاية القرن)، أو التفكير المتذكر، ثمة شيء لا جدال فيه: لقد عرض الغرب ملفه والجميع أحرار في تقييم أبعاده الفعالة أو المنفعلة كيفما شاؤوا.

3. صراع الحضارات[2]

صاموئيل هانتينغتون، الأستاذ الأميركي في مؤسسة (جون أولين)[3] للدراسات الإستراتيجية التابعة لجامعة هارفارد، يقول في مقال له نشر قبل سنوات عدّة تحت عنوان (صراع الحضارات)[4]، إن البشرية دخلت طوراً جديداً من التوتر، بالإمكان أن نطلق عليه اسم صراع الحضارات. الواقع انه كما في النظام القديم السابق للثورة الفرنسية حيث كان الملوك والسلاطين يعتبرون نظامهم السلطوي أمانة إلهية، وكانوا يتصادمون ويصطفون حيال بعضهم، فإن الوضع بعد الثورة الفرنسية انقلب إلى مصادمات بين الشعوب والأمم. بعد الحرب العالمية الأولى وإثر وقوع الثورة البلشفية في روسيا، انبثق صراع آخر ذو مسحة إيديولوجية، وضع الشيوعية في مواجهة النازية والديموقراطية الليبرالية. وعلى عهد الحرب الباردة تبلور المعسكران المتخاصمان في إيديولوجيتين تبنت كل واحدة من القوى العظمى (أميركا والاتحاد السوفياتي) إحداهما، وراحت تنادي بها وتروّج لها. ولكن عقب انهيار جدار برلين، وتلاشي النظم الشيوعية، برزت إلى السطح مشكلة أخرى، مشكلة بين الحضارات. هنالك الحضارة الغربية في جهة، والحضارات الأخرى في الجهة الثانية.

---

(1) - involution.

(2) ـ نشر جزء من هذا المقال في مجلة Esprit في نيسان 1996م.

(3) - John Olin.

(4) - Samuel P. Huntington "The Clash of Civilizations", Foreign Affairs Summer, 1993.

بعد ذلك أصدر هانتينغتون آراءه في الكتاب التالي:

The clash of civilizations and the Remaking of world order, simon & Schuster, 1996

وهكذا سيكون العالم في المستقبل ساحة صراع بين ثماني حضارات: الغربية، والكونفوشيوسية، واليابانية، والإسلامية، والهندوسية، والسلاف ـ ارثوذكسية، والأميركية اللاتينية، وربما الأفريقية. الإعراض عن فصل الدين عن الدنيا(1) أحد أبرز مميزات نهاية القرن العشرين، وهي ميزة ترافق العودة إلى الأصول والينابيع الأولى، والتشديد على الهويات القومية والدينية. يقول هانتينغتون ان أسْيَوة اليابان، وأسلمة الشرق الأوسط مجدداً، وعودة شبه القارة الهندية إلى الهندوسية، وروسيا إلى الخصوصية الروسية (المضادة لميول التغريب التي رفع لواءها يلتسين) تنبع كلّها من هذه الحالة.

بالنسبة لمناطق الصراع، يعتقد هانتينغتون بأن المشكلات المستقبلية ستكون بين الغرب والعالم الإسلامي، و (التحالف الكونفوشيوسي ـ الإسلامي) الجديد نموذج لتحالف بين دول غير غربية، ترفض الانخراط في المعسكر الغربي، لذلك تلملم قواها لتستعرض عضلاتها إزاء القوى الغربية.

ما لفت انتباهي في هذا المقال، لا يتمثل في التبعات الاستراتيجية لهذه التحالفات الواقعية بنحو أو بآخر، والقادرة في المستقبل القريب على تغيير موازين القوى، بل في مفهوم الحضارة. هل نحن حقاً أمام حضارات مستقلّة تسكن مناخات ثقافية متباينة بشكل تام، كالتي شاهدها ماركوبولو في القرن الثالث عشر الميلادي، حينما سافر على طريق الحرير؟ لا أظن ذلك. أولاً، لم تعد الحضارات غير الغربية، أي الحضارة الصينية، واليابانية، والإسلامية عوالم مستقلة متكاملة مكتفية بذاتها، فهي لم تعد عوالم تدور في فلكها التاريخي الخاص. الحضارة أية حضارة لا تكون مبدعة إلا إذا تصورت نفسها مركزاً للعالم، وقادرة على تويلد منظومة روحية تحوي الفنون والعلوم وأنماط الحياة سواء بسواء. يقول جوزيف نيدهام: السبب في الاستمرار المدهش والثبات المتين للمجتمع الصيني على مر آلاف السنين، هو ان هذا المجتمع المتوالد الواثق كان يعمل بصورة تلقائية ذاتية. بينما تميّزت أوروبا بنزعة ذاتية إلى عدم الثبات والاستقرار. وكأن العالم الصيني يوجّه بشكل تلقائي، وهذا ما يتيح له العودة إلى توازنه بعد تخطّي فترات الاضطراب وعدم الاستقرار. في المجتمعات التقليدية الكبرى، تواجه كل بدعة أو إبداع يضمر في داخله إمكانية إرباك النظام والتوازن البيئي، بالنبذ وعدم الترحيب. ربما كان

(1) - de- secularization.

السكون المؤثّر إلى هذه الدرجة العميقة في هذه الحضارات، استحقاقاً حتمياً لهذا الجهاز التلقائي الذي كفل استقراراً ملفتاً طيلة قرون متمادية.

التراث بالمعنى الواسع للكلمة: الشريعة الإسلامية، الموروث الكونفوشيوسي، أو ساناتا دارماي، التراث الهندوسي، صمدت تقريباً ازاء هجمات التغيير، وبقيت وفيّة لأصولها الأولى في عهود التأسيس الأسطوري. لم تحدث في هذه الحضارات أية طفرات مهمّة ذات شبه وأن بسيط بالنهضة أو الإصلاح الديني، أو مطلع عصر العلم والتقنية، ولكن منذ ان أصبحت الثورة الصناعية (التي تفجّرت في المناخ الثقافي الأوروبي) من حق الجميع، ومنذ أن راح جهاز تنظيم حرارة الغرب يغلي محطماً صمامات الأمان واحداً تلو الآخر، وقعت حضارات العالم الأخرى بدورها في دوامة طوفان لا تزال أخطاره وتبعاته محسوسة إلى الآن.

لهذا، لم يعد في زماننا الحالي شيء اسمه التاريخ الهندي، أو الصيني، أو الياباني، أو الإيراني، وأقصد تاريخاً خاصاً بهذه الحضارة، تاريخاً مستقلاً عن الشبكة العالمية الذي هو الآن جزء من نسيجها. إنما أمسى تاريخ هذه الحضارات في الوقت الراهن، تاريخاً عالمياً. يجوز الادعاء أن التاريخ عقب الثورة الفرنسية والملاحم النابليونية أضحى تاريخاً عالمياً. منذ أن يتألف مشروع عالمي يبث التحضر، ويتّسع ويمتدّ على أمواج حروب استعمارية، ويحتلّ جميع القارات، ويؤدي إلى تغيّر في الأفق الثقافي للعالم، ويتوغّل إلى أنسجة كل الحضارات، عندئذ يتسنّى القول بصراحة أن مشروع الحداثة الواسعة هذا يتغلغل تماماً في المساحات الموضوعية والواقعية، ويغير من الأخلاق والخصائص الروحية، رغم أنه يواجه سدوداً منيعة في مضمار العقائد الموروثة، وتتواصل بيأس آخر فصول المقاومة.

النتيجة، هي أن مراكز كبرى تنتج قيماً روحية مستقلة، لم تعد موجودة في زماننا هذا. فالموجود هو مراكز اقتصادية: نيويورك، لندن، وطوكيو. يذهب فرنان برودل إلى تغيير مركز ثقل العالم. بحسب ما يسميه الاقتصاد ـ العالم[1]. كل اقتصاد ـ عالم هو ثمرة واقع ثلاثي الأبعاد: الفضاء الجغرافي، والقطب التجاري (لندن سابقاً، ونيويورك حالياً)، والمناطق المتوالية. في عام 1380م كانت البندقية هي المركز الاقتصادي العالمي. وما

.Weltwirtschaft - (1)

بين 1550 و1560م حققت انتورب مثل هذه المكانة، وبعد ذلك أي نحو 1590 حتى 1610م استعادت المنطقة المتوسطية منزلتها السابقة، وتبوّأت جنوى عرش المركزية. ومنذ القرن السابع عشر انتقل اللقب إلى آمستردام لمدة قرنين من الزمان. وما بين 1780 و1815م كانت لندن مركزاً للاقتصاد العالمي، وفي 1921 انتقل هذا المركز إلى الجهة الأخرى من الأطلسي، أي إلى نيويورك.

كل من يتحدث عن الحضارات غير الغربية على غرار هانتينغتون، فمن الضروري له أن يضعها في شبكة الحداثة الواسعة التي لم تبقَ أية نقطة من العالم بمعزل عن تأثيراتها في حدود علمي. الحداثة تركت بصماتها على كافة الحضارات، مهما كان منشأها وإقليمها الجغرافي، فغيرت منها أو هبطت بها إلى الانحطاط. ربما أمكننا أن نستثني من هذا القول، القليل جداً من قبائل الأمازون الذين نجوا بنحو معجز من مذابح الجنس الأبيض، أو قبائل أخرى لا يعلم إلا الله في أية زاوية من العالم يواصلون حياتهم النباتية إلى الآن. وعلى ذلك، فنحن نعيش اليوم على أراضي التركيب والاختلاط، وعلى صعد اللقاء، أو ما أسميه منطقة الاختلاط أو حيّز التهجين. حضارة خالصة يكون أعضاؤها مرتبطين عضوياً وأورغانيكياً بكل لا يقبل الفصام... هذا خيال محض.

أـ عودة القبيلة

النقطة الأخرى هي أن مفهوم الحضارة كما يتصوره هانتينغتون، على الضدّ من حقيقة عصرية لا رجعة فيها هي ظاهرة العولمة. الفترة التي سمّاها فوراستية[1] (ثلاثين عاماً زاهرة)[2](1945ـ1975) شهدت تنمية وازدهاراً تحقّق بفضل حرية السوق والتطور المذهل في تقنيات النقل والمواصلات والاتصالات. انهارت الحدود خلال هذه الفترة، وتم تسهيل حركة الأموال والأشخاص، ووُجّهت ضربات مؤثرة للاعتبارات الوطنية والهويّات الثقافية المشوّشة. العولمة (mondialisation وبتعبير الإنكليز globalization) هي في الوقت ذاته تيار لا يقاوم ولا يقبل العودة إلى الوراء. يقول روبرت رايش في كتاب له بعنوان (أشغال الأمم): «إننا نعيش تحوّلاً سيضفي على اقتصاد القرن الآتي وسياسته بنية جديدة. لن تعود ثمة تقانة وطنية، ولا مؤسسة وطنية،

(1) - Fourastié.

(2) - Les Trente Glorieuses (1945-1975).

ولا صناعة وطنية. واقتصاد وطني ـ بحسب مفهومنا على الأقل ـ سيتلاشى هو الآخر. ما سيبقى داخل الحدود الوطنية، هو السكان الذين يقطنونها. وأوراقهم الرابحة، وقدراتهم على الإنتاج، وروحهم الإبداعية»[1].

تتبلور العولمة في تنميط أنساق السلوك. لكنها إلى جانب ذلك تستبطن تعددية الهوية التي تتجلّى بصور شتى: الهوية الوطنية، الهوية القومية، والهوية الدينية. وبحسب إيضاح برتران بدي[2]: العولمة تقضي على حالات الخضوع المدنية والوطنية، لكنها تستمد رصيدها من العلاقات فوق الوطنية. تمهد هذه العلاقات لضروب مختلفة من التضامن تكتنف هويات بديلة. وهكذا تنتفض القوى المعارضة (الهويّات الجديدة) ضد هذا النظام العالمي الجديد الذي لا تستطيع السيطرة على مفاصله وتضاعيفه، وتشفع بأحاسيس اليأس والخيبة لتستحضر الأرواح القديمة أمام ناظري هذا التيار غير الارتدادي (الذي لا رجعة فيه). والحصيلة هي أن هذا الهياج الممهد الموازن سينتج ظاهرة «العودة إلى القبيلة» العكسية.

العولمة، وعوضاً عن التقريب بين الشعوب، غالباً ما تركت تأثيرات عكسية في بلدان الجنوب. انه تيار لا يقضي على التمايزات القبلية، ولا يقرب بين وجهات النظر، إنما ينطوي على خطر تكريس ردود الأفعال المطالبة بالهوية. ردود الفعل هذه تصدر عن من يعدون العولمة مؤامرة. من جهة ثانية لأن تقنيات الاتصال الحديثة باهظة التكاليف، ومعظم برمجياتها الكومبيوترية أميركية، فإن قرية مك لوهان العالمية ستتبلور على أساس نموذج غربي. يتاح القول إن انتصار الاتصالات أيقظ الوعي بالآخرية إلى حد ما، وهو وعي يتمظهر في ردود الفعل الراديكالية الحادة. في مثل هذا الإطار، تتبدى الحضارات غير الغربية على المسرح السياسي اليوم، في شكل ردود أفعال مكرّسة للهوية إزاء تيار العولمة الذي لا طاقة لأية حضارة على مواجهته أو تحاشيه. فكلما ازدادت المقاومة حياله، كلما ابتعدت هذه المقاومة بأصحابها عن المسار العالمي، وكلما اعتزلنا بأنفسنا

---

(1) - Robert Reich, The Work of Nations, New York, 1992, p.3.

(2) - Bertrand Badie et Bernard Cazes, "L`order mondial: concert ou cacophonie" in La Quinzaine Littéraire, 7 au 31 août 1993.

جانباً كلما وقعنا في شراكه أكثر ورحنا ضحية له من دون أن نبتغي ذلك، وفي حين يتوجب علينا أنفسنا أن نسدد فواتير هذه التضحية.

يعتقد مؤلف كتاب (الإمبراطورية والبربر الجدد) جان كريستوف روفن[1] أن ظاهرة اسمها «بلدان الجنوب» تتراجع بامتياز. فهناك «مناطق رمادية» أو مساحات جديدة بلا هوية[2] آخذة بالظهور الآن. في هذه المناطق، قد يكتمل غياب سيادة القانون مما يؤدي إلى نزعات عنف لا حدود لها، كما حدث في الصومال، وليبريا، ورواندا، وأجزاء من أميركا اللاتينية. حتى البلدان الجنوبية ذات المستوى المعيشي الأفضل تلوح كأنها نسخ ممضة ومحزنة لبلدان الشمال: مدن هائلة ذات نمو فوضوي منفلت، تجهيزات صناعية قديمة، تقليد كاذب للديموقراطية، ظاهر مخادع مطلي بالمساحيق على نحو رديء، وبكلمة واحدة: حداثة غير نافعة. لا سيما وان البلدان الاشتراكية سابقاً تسير الآن على حد تعبير جان شنو نحو مستنقعات الفقر والميل إلى الجنوب. يرى شنو أن مصطلح العالم الثالث ليس ملائماً للعصر[3]. مضافاً إلى أن زوال العالم الثاني (البلدان الاشتراكية) ترك الهويّة العددية لبلدان الجنوب بلا معنى. فمع غياب القطب الثاني للقوى العالمية، انخفضت مستويات الأداء وقدرات التفاوض لدى بلدان العالم الثالث بصورة ملحوظة.

أكثر البلدان الآسيوية (جنوب شرقي آسيا) نجاحاً، وهي اليابان والنمور، والنمور الصغيرة، لا تعاني من أوهام كبرى في ما يخصّ هويتها. إنهم يعون جيداً أن ثمة عالماً واحداً هو عالم الحداثة، الذي لا يعد معياراً انتزاعياً، بل كلٌّ لا يتجزأ أبدعه الغرب. بغية ان تستطيع هذه الدول مواصلة حياتها في عالم التنافس والافتراس، لا مناص لها سوى التحديث. وهنا نضع اليد على نقطة أساسية. «اليابانيون، والتايوانيون، والكوريون يحسبون أنفسهم موفّقين. على أن توفيقهم أشبه

---

(1) - Jean Christophe Rufin.

(2) - terrae incognitae.

(3) - Jean Chesneaux, "De l'Est-Ouest au Nord-Sud, du Nord-Sud au planétaire, in' La Quinzaine littéraire, op. cit.

بنجاح التلميذ المجد الذي يقدم إجابة جيدة في امتحان بلغة أجنبية)[1]. سيطرة آسيا على الحداثة سيطرة على التقانة، لا على فن محلّي أبدعته بنفسها.

لأضرب مثالاً محدداً. زرت اليابان للمرة الثانية عام 1984 للمشاركة في مؤتمر تسوكوبا المتعدّد الاتجاهات. أقيم هذا المؤتمر تحت عنوان (طرق المعرفة) من قبل جامعة تسوكوبا بالتعاون مع إذاعة فرانس ـ كولتور ـ. وكنت من ضمن الفريق الفرنسي المشارك في المؤتمر. وقد حضر المؤتمر أيضاً أميركيون، وهنود، وفرنسيون، وطبعاً يابانيون هم مضيفونا. لاح لي أن التفاهم بين الغربيين واليابانيين يواجه عادة بعض الصعوبات والعراقيل. إنني أسمي سلوك اليابانيين محيطي أو عالم ثالثي، رغم أن هذا المصطلح لم يعد اليوم شائعاً. حينما كان يحاول عالم ياباني إثبات دور الطاقة الحياتية (ki باللغة الصينية) ـ ذات الأهمية البالغة في مذهب الزن ـ من الناحية العلمية، بدأ الغربيون غير متجاوبين، إن لم نقل إنهم عارضوا هذه الأفكار صراحة، فهذا النمط من البراهين غير ذي معنى، ولا هو مقبول إطلاقاً بالنسبة لهم، بل هو أشبه بضرب من الاسترسال أو (التصفيط) السحري منه بالبرهنة العلمية. كان لليابانيين على امتداد هذه الاجتماعات سلوك مزدوج: من جهة كانوا يرومون تكريس وإثارة ثنائية الشرق والغرب، والاعتماد على غرابتهم وخصوصيتهم اليابانية الحاسمة، ومن جهة أخرى وبنفس الدرجة كانوا يصبون إلى المصالحة، ويسعون للتمتع بمباركة وتأييد العلوم الغربية مهما كان الثمن. سلوك فصامي بكل معنى الكلمة.

ب ـ ما بين (ليس بعد) و(إلى الأبد)

لنعد إلى مفهوم الحضارة. ما هو الواقع الحالي للحضارات غير الغربية؟ تعيش هذه الحضارات (باستثناء بعضها الذي استوعب العصر الحديث بصورة كاملة) ظروفاً بينية وسيطة. إنها تقع بين (ليس بعد) و (إلى الأبد)، بين حداثة تتكرس لكنها لم تستوعب تماماً، وتراث آيل إلى الانهيار ولن يعود لصورته الأولى إلى الأبد. حتى العودة إلى الماضي والانضمام إلى نقطة البداية (الصفر)، لن تفضي غالباً لأي نتيجة. أي عودة إلى الماضي خداع ووهم، ونتيجتها الوصول إلى صحراء مقفرة. لا أخال أن الحضارات

---

(1) - Jean-Luc Domenach, “L`Asie: d`une mondialisation à l`autre”, in La Quinzaine littéraire, op.cit.

غير الغربية وبالمعنى الدقيق للكلمة، أي بوصفها كلاً منسجماً، تمتلك نموذجاً معرفياً مستقلاً أو إبستيما (إطاراً معرفياً) سائداً. أمواج الحداثة المتتابعة تنخر البيئة الاجتماعية لهذه الحضارات. وطبعاً، ثمة أساليب وجود غير غربية، إلا أنها تعرضت في قليل أو كثير للهجمات والضربات، وتعدّ غير مناسبة للعصر إلى حدٍّ ما. في عصرنا الراهن، تتموضع الأساليب الخارجة عن إطار الحضارة الغربية، في أعماق السلوكيات والأخلاق التي تعرض إلى النور في العالم غير الغربي ما يمكن تسميته (ما فوق الواقع)[1]. ولأن هذا العالم ليس له وجود حقيقي مؤثر في الجغرافيا الصناعية ـ الاقتصادية العالمية، يبقى حبيس المساحات الخيالية من وجود الإنسان. ما فوق الواقع هذا، المتأخر غالباً عن قفزات التاريخ، هو الذي يحافظ على اتزان الإيقاع الروحي للإنسان غير الغربي.

هذه (الفضاءات الداخلية) وما يجسدها من مراسيم وطقوس، تجترح أقاليم وجودية مستقلة داخل النظام الصناعي ـ الاقتصادي ـ العالمي. وبكلمة أخرى، هذه الفضاءات هي بقايا داخلية (وجدانية) لأسلوب وجود ثرٍ جداً من الناحية الأنثروبولوجية، على مستوى العلاقات الإنسانية البالغة الصميمية على الأقل، أو على مستوى التعاطف والاهتمام بالآخرين والاستسلام للمصير. كيف يتسنى إعادتها ثانية إلى دائرة الوجود؟ هذه هي المشكلة الكبرى. ومن الطريف أن يكون الغرب نفسه يكابد منذ فترة هذه المشكلة يومياً، في مجال الهجرة على الأقل. هل الهجرة سوى استقرار أرض وجودية ذات حساسيات مختلفة ومتمايزة داخل هيكل الجمهورية العلمانية المتجانس الرتيب؟ ما يزعج الغربيين هو عدم تناغم إيقاع المهاجرين مع إيقاعهم، فوعيهم للزمان والمكان مختلف، وسلوكهم لا يشبه سلوك الغربيين. فحيث إن الحضارات غير الغربية لا تعدّ عوالم متكاملة، تتبدّى أساليب وجود هذه الحضارات كأراضٍ مسيّجة داخل العالم الغربي، وهذا ما يتسبّب في صدام المستويات، واللقاءات المثمرة تقريباً، وحالات التجاوز الاستفزازية تقريباً.

تعبير (التعددية الثقافية) يدلّ على مثل هذه الأجواء والظروف. إنه تعبير غامض إلى حد ما، ويشير في الظاهر إلى تعايش مستويات ثقافية مختلفة في مكان واحد. ما يمكن رصده في الولايات المتحدة اليوم، وهي الأرض الموعودة لهذه الظاهرة الجديدة، صورة

---

(1) - méta- réalité.

يتسنى أن نشاهد فيها الواقع المستقبلي للعالم من الآن: تعايش كافة «الأقاليم الوجودية» النابعة من ثقافات العالم المختلفة، المحكوم عليها بالصبر على مجاورة بعضها في عالم موزاييكي.

ج ـ الحداثة: هل هي حضارة بجوار حضارات أخرى؟

أرى من اللازم أن أعود لإشكالية صراع الحضارات كي أوضح فيها بعض النقاط. بعد المقال الشهير لهانتينغتون المنشور سنة 1993 في مجلة (العلاقات الدولية)، وصدور الكثير من الردود والتعليقات عليه، وضع الرجل كتاباً حول الموضوع عنوانه: «صراع الحضارات والنظام العالمي الجديد»[1] شرح فيه آراءه بمزيد من التفصيل. يتأسس تحليل هانتينغتون على فرضيتين يجوز القول إنهما بحاجة متقابلة لبعضهما:

1 – الحضارة الغربية ليست عالمية شاملة، إنما هي حضارة إلى جانب حضارات أخرى تنحدر صوب الانحطاط.

2 – الحضارات غير الغربية ذات القاعدة الدينية تستفيق ثانية معارضة سيادة الغرب وهيمنته، من خلال العثور على قيم بديلة للقيم الغربية. منذ هذه اللحظة، يغدو صراع الحضارات أمراً لا محيص منه.

في ما يتصل بالفرضية الثانية، سبق أن قلنا إن التحدث عن هذه الحضارات غير الغربية (التقليدية افتراضاً) بوصفها كلاً مستقلاً مكتفياً بذاته، ممارسة لا معنى لها. أولاً، لم تعدْ هذه الحضارات تتحرّك حول مدار تاريخها، وإنما تتردّد في ظروف وسيطة بين «ليس بعد» و«إلى الأبد». أما القيم الآسيوية (والكونفوشيوسية بخاصة)، التي تعتبر بعض البلدان الآسيوية نفسها منبعثة منها، ويذكرها هانتينغتون بالتفصيل في الفصلين الرابع والخامس من كتابه (ويسمّيها التَبْيِئَة)[2]، ومنها على سبيل المثال النظام القائم على القوة، والانضباط، والمسؤولية العائلية، ورجحان الجماعة على الفرد، وجميع القيم المستلهمة والمنبعثة من أفكار كونفوشيوس، حتى في البلدان الآسيوية المسلمة، ففي الوقت الذي تُعدّ فيه ميزة حسنة، بل وورقةٌ رابحةٌ لفعاليات وقفزات

---

(1) - op. cit.

(2) - indigenization.

اقتصادية، ستنقلب على المدى البعيد إلى ثغرة على جانب كبير من الخطورة. ذلك أن هذه القيم تضغط عملية الديموقراطية الحقيقية باختزال الطرق إليها، وتستحيل على الأمد البعيد إلى بؤر هيمنة وتسلط مسببة سخطاً عاماً. الاضطرابات وأعمال الشغب في إندونيسيا وماليزيا خير دليل على هذا الرأي. أضف إلى ذلك أن الأزمة الآسيوية الأخيرة أثبتت أن هذه المجتمعات، وبسبب افتقارها لمؤسسات ديموقراطية معارضة للسلطة، عرضة لأخطار الفساد المالي.

من جانب آخر، صحيح أن ترجيح الجماعة على الفرد نافع للخطوة الأولى في طريق التنمية الاقتصادية، بيد أنه غير كافٍ للخطوة اللاحقة أي خطوة الإبداع، ففي هذه الخطوة ينبغي التوسّل بعوامل أخرى من قبيل الإبداع الفردي والروح التجارية العملية. وهذا ما يؤدّي إلى الشلل، وركود الأنشطة، وفقر الإبداع، خصوصاً عند الأزمات المفاجئة. ولذا، يعترف اليابانيون أنفسهم (وهم من سببت هذه الثغرات البنيوية مشكلة لمجتمعاتهم) بأن النظراء الآسيويين لبيل غيتس[1] ومقلديه الأميركيين ليسوا كثراً.

دعوات تكريم القيم الآسيوية التي تعالت إبّان فترات الازدهار الاقتصادي، خفتت وتهاوت بشكلٍ ملحوظٍ خلال الأزمة الأخيرة في تلك المنطقة. حتى اليابان، هذا المحرّك الآسيوي الذي كان إلى ما قبل عشرة أعوام يتمتّع بنفوذ عظيم يخشى أن يحوله إلى ‹المرتبة الأولى›[2]، فيتخطى حتى الولايات المتّحدة، بدّد أطياف كل التنبّؤات المتفائلة التمجيدية. مضافاً إلى أن اليابان يتخلّص بصعوبة من الركود الاقتصادي، فإنه يخسر التفوّق التقني الذي يبدو أنه يتحلّى به مقارنةً بمناطق أخرى من العالم. العقبات الناتجة عن القيم الآسيوية تظهر تحديداً أثناء الأزمات الكبرى (وسيكون عددها كبيراً ربما)؛ ويُعزا سبب ذلك إلى عدم المرونة والعجز عن إبداء ردود فعل سريعة حيال الأزمة، وذلك خلافاً لأميركا التي سرعان ما تشنّ عاصفة من النقد ضد نفسها، وتجدّد بنيتها بمشقّة وصعوبة في الغالب، لتتأقلم مع الأوضاع والظروف الجديدة. مهما كان الانضباط القسري، والأخلاق الجماعية نافعة لترغيب الأفراد وتعبئتهم باتّجاه معيّن، الأنفع منها لإعادة تقييم المواقف

(1) - Bill Gates.

(2) - Number One.

بمنهج نقدي ومعالجة الأزمات المتنوعة، هو الإبداعات الفردية، والمؤسسات الليبرالية، والتجمعات الديموقراطية المعارضة للسلطة.

ما تفتقده هذه المجتمعات هو القدرة على دراسة أخطائها، وروح النقد، والشجاعة والاستقلال المؤسساتي والفردي الذي يمكّنها من إجراء عمليات جراحية لازمة للقضاء على أمراضها الاجتماعية.

يقول غي سورمان في هذا الصدد: «لو أريد مني أن اختار من بين العناصر البانية لقوة الغرب واحداً فقط، لاخترت القدرة على النقد الباعثة على التنافس بين النظريات. طالما حافظنا على هذه القدرة، لن تستطيع المجتمعات الفاقدة لها ثقافياً أن تسبقنا. النقد والنقد الذاتي، وهي مفاهيم أوروبية، لا تترسّخ في آسيا إلا بصعوبة. الحضارات الآسيوية بدل أن تنقطع عن الماضي لتتمكن من الإبداع، تجترّ نفسها لكي تبلغ الكمال»[1].

والآن، أود الإدلاء ببعض النقاط عن الإحياء الإسلامي. يؤكّد هانتينغتون (وهو غير مخطئ) أن المسلمين يتشبّثون بنحو جماعي كثيف بالإسلام، فالإسلام بالنسبة إليهم بحكم ينبوع الهوية والشرعية والاستقرار، وشعار: «الإسلام هو الحل» نابع بدوره من هذه العقيدة. بيد أن تصوّره في هذا التحليل للفضاء الجغرافي باعتباره حيزاً ثقافياً ودينياً، لا يبدو صائباً. بيير بيهار[2] يقول محقاً في نقده لنظريات هانتينغتون إن لائحته لحضارات العالم محدودة. «التعاريف المبتنية على مثل هذه المعايير خليقة بالمعارضة منذ البداية»[3]. لنأخذ معيار اللغة على سبيل المثال. اليابانية هي اللغة المشتركة لإمبراطورية الشمس، والصينية الماندارنية لغة الإمبراطورية الصينية. ولكن ما هي اللغة المشتركة للحضارة الإسلامية؟ إنها ليست العربية بلا شك. تحليلات هانتينغتون لا تعير أهمية للفوارق الدقيقة. هل يتسنّى تقييم حضارات متباينة إلى هذه الدرجة، كالحضارة الصينية والحضارة الإسلامية، بشكل واحد؟ الحضارة الصينية تنتظم على أساس مركز عصبي هو عاصمة الإمبراطورية، والحال أن الحضارة الإسلامية كانت ممتدّة من سواحل الأطلسي حتى سواحل المحيط

(1) - Guy Sorman, Le monde est ma tribu, Fayard, Paris, 1997, p.223.

(2) - Pierre Béhar.

(3) - Les civilisations et l`avenir du monde" in Futuribles, décembre 1997,p.8".

الهادئ[1]. والفوارق بين الإسلام العربي، والإيراني، والتركي، والهندي كثيرة. لهذا يعتقد بيار: «إن الأفضل هو أن نقول: الحضارات الإسلامية»[2].

لنعد الآن إلى مفهوم الحداثة. إنها ليست ظاهرة يمكن التغاضي عنها، أو إزاحتها جانباً وإحلال اليوتوبيا الفلانية المنتمية للعصر الذهبي محلّها. الحداثة تترك تأثيراتها منذ البداية على اختياراتنا. الخيارات محدودة جداً نظراً لعولمة الاقتصاد. لا يمكننا الفصل فصلاً تاماً بين الأدوات المعرفية التي تزوّدنا بها التقنية والعلوم الإنسانية الحديثة وبين انطباعاتنا الذهنيّة عنها. ذلك أن أي نجاح في هذا المضمار يستدعي سقفاً معيناً للتطابق والاتساق بين الأدوات، والذهنية التي تستخدم تلك الأدوات، وبغير ذلك سنواجه فصاماً تاماً. لهذا تلوح لي مقولة أحد المسؤولين السعوديين التي رواها هانتينغتون في كتابه خالية من المعنى: «نحن السعوديين نرنو إلى تحديث بلادنا، وهذا لا يعني بالضرورة تغريب البلاد»[3]. الفصل بين هاتين عملية صعبة، إذ ثمّة تلازمٍ متبادلٍ بينهما ولا تأثير لأحدهما من دون الثانية.

كل عملية تحديث ناجحة تقتضي سقفاً عالياً من التغريب. والمراد من التغريب تغييرات في التصورات والرؤى. لا مراء أن السلوكيات مما يمكن كبته على الأمد القصير، أما على الأمد الطويل فلا بد أن تطفو التناقضات إلى السطح.

لنعد الآن لموضوعنا الأول. يذهب هانتينغتون إلى أن الحضارة الغربية حضارة كغيرها من الحضارات في العالم، غير أن فكرته هذه «الصحيحة عموماً من زاوية سياسية»[4]، تغفل نقطة أساسية، فالحضارة الغربية استثناء لأنها الوحيدة التي جرّبت قفزات صاخبة وانقطاعات معرفية مدوية أحياناً، وغيّرت الطبيعة بشكلٍ كاملٍ. منذ أن ظهرت الحداثة، لم تعد هذه الحضارة مقتصرة على العالم الغربي. الحضارة الغربية وبفضل مؤسّساتها الاجتماعية ـ السياسية، أضحت تراثاً للإنسانية برمّتها. نحن جميعاً، على اختلاف منابتنا

---

(1) - Ibid. p.10.

(2) - Ibid.

(3) - Huntington, op. cit. p.110.

(4) - politically correct.

وهوياتنا الثقافية، غربيون، لأننا مظهر لحقوق الإنسان الأساسية التي أفرزتها حركة التنوير. علينا أن نضيف إلى هويّاتنا (والله وحده العالم كم عددها) هويّة أخرى تربطنا بسائر البشر في العالم بعيداً عن الخصائص العرقية، والدينية، والثقافية الخاصة.

مثلما شملت ثورة العصر الحجري الكرة الأرضية برمتها، وخلقت بؤراً حضارية كبرى، فكانت المنجز الطبيعي للإنسان الذكي، كذلك الحداثة الناجمة عن القفزات العلمية الغربية، تمددت لتستغرق كل أرجاء العالم، حتى يمكن القول إنها تغلغلت عن غير قصد إلى داخل الشفرة الجينية لثقافة الإنسان المعاصر. وبالطبع، ثمّة حضارات رفعت ألوية القيم القوميّة والدينيّة والوطنيّة (الأمر الذي شدّد عليه هانتينغتون أعظم التشديد)، ليجابهوا بها الغرب فيرفضوه جملةً وتفصيلاً، باحثين عن طرق مختصرة، وبدائل لهذا (الخطر) الذي لا يشعرون بالإنشداد إليه على الإطلاق. إنهم يطرّون بكل صخب حسناتهم وفضائل أجدادهم، وبراهين تفوقهم الآسيوي والإسلامي، و... إلخ، بيد أنهم مهما فعلوا لن يكون بمستطاعهم العثور على قيم بديلة لهذا التحول النوعي، فهذا التحوّل يتعلّق بهم أنفسهم، وهم لا يستطيعون أن يستبعدوه ويتجاهلوه، لأن هذا سيكون إلغاءً لجزءٍ من وجودهم أنفسهم.

منافسة التحوّلات العارمة التي نعجز عن تقديم بدائل ناجعة لها، وإلغاء الواقع القاسي الذي تنتجه الحوادث والتطورات بواسطة أوهام قوميّة لها محتواها العاطفي طبعاً، لكنها تبقى عقيمة غير مجدية، والتمرّد على هوية جديدة هي ملك لنا أيضاً، وإحلال هوية خيالية محلها، كل هذه الممارسات وأمثالها لن تعالج لنا مشكلة العولمة، ولا معضلة العودة إلى النزعات القبلية، حتى لو كانت هذه الحضارة الجديدة بصغر (ثقافة دافوس)[1]، كما يزعم هانتينغتون، ولا تضم سوى واحد بالمائة من سكان العالم. ينبغي الاعتراف بنحوٍ حاسم، وإلى الأبد، بأننا جميعاً ركاب سفينة واحدة. العلاقات المتقابلة التي شاهدنا إسقاطاتها على كافة مستويات الواقع، لا تسمح لنا

---

(1) – Davos، مدينة صغيرة تقع شرق سويسرا، لا تحتوي سوى قريتين ولا يزيد عدد سكانها على أحد عشر ألف نسمة. يجتمع فيها عدد كبير من أصحاب الصناعات وكبار الاقتصاديين والسياسيين مرة واحدة في السنة ليتدارسوا قضايا العالم الساخنة. ويعرف اجتماعهم السنوي هذا باسم woard Economic Forum.

بتشكيل جماعة معزولة لها أحكامها وخصائصها المتمرّدة. فهذه عملية غير ممكنة التحقق على أرض الواقع، خصوصاً إذا علمنا أن أحد أبعاد كينونتنا، (وهو ليس أقلّ هذه الأبعاد أهمية)، أمسى بلا ريبٍ (غربياً) أي (حداثياً)، حتى لو لم نتفطّن نحن لهذه الحقيقة، ونبذناها جانباً بطرف إصبعنا.

- 2 -

التَّعَدديَّة الثقافيّة[1]

(1) -Muliculturalism.

1 ـ شعب ذو عدة ثقافات

في كتابه المميز «أزمة الهوية الأمريكية»(1) يوضح دني لاكورن ان الولايات المتحدة تتأرجح بين مفهومين: حُلُم «قدر الخلطة المغلي»(2) المصطلح الذي أطلقه إسرائيل زانغويل(3) عام 1908م في مسرحيته «مَن الذي قدّم لثيودور روزفلت»(4)، ومفهوم «طبق السلطة»(5) الذي ابتكره مفكر مغمور اسمه هوراس كالين(6). الفشل في إذابة السود داخل المجتمع الأمريكي، والنهضة المدنية التي شهدها عقد الستينات، أفضيا إلى إثارة مطالبات غير مسبوقة. منظمات السود المتطرفين طالبت بالقوة والاقتدار للزنوج، وأشاعت عبارة «الأسود جميل»(7) الغريبة الصاعقة(8). وقد تم بالطبع تقليد هذه المطالبات من قبل أطياف قومية أخرى كالهنود الحمر وذوي الأصول المكسيكية، وأتباع الفرق المختلفة. وأخيراً امتدت ردود الفعل المتسلسلة هذه لتشمل النسويين

(1) Denis Lacorne, La crise de l`identité américaine, du Melting-Pot au-multiculturalisme, Fayard, Paris, 1997.

(2) melting-pot-.

(3) Isräel Zangwill-.

(4) Ibid. p. 205-.

(5) salad-bowl-.

(6) Horace Kallen-.

(7) Black is Beautiful-.

(8) Ibid. p 20 -.

(الفيمينيين)، والكاثوليك، واليهود الأرثوذكس، والشاذين جنسياً[1]، ودفعت جميع هذه التيارات نحو مطلب واحد هو: حق التمايز وسياسة الترجيح[2]، التي ما تزال قائمة ولها العديد من المعارضين. كان لهذه التيارات (التي سنطل هنا على تفاسير مختلفة لها) الكثير من التداعيات والآثار. لا أريد القول ان مفهوم الشعب التعددي جديد كل الجدة. وينبغي القول نقلاً عن لاكورن أيضاً ان هذه التعددية كانت موجودة في أذهان الزعماء الأمريكيين منذ 1782م، وقد تبلورت في عبارة لفيرجيل تقول: «الوحدة تتأتى من الكثرة»[3]. أضحت هذه العبارة شعار البلاد، بل وضربت على العملة الأمريكية من فئة دولار واحد[4]. إذن، فأمريكا التي حلم بها الآباء المؤسسون، كانت منذ بواكيرها أمة ذات تعددية ثقافية. لا ريب ان التعددية الثقافية مرت منذ زمن تأسيس هذا البلد ولحد الآن بمنعطفات عديدة أفضت إلى كثير من القفزات والتغيرات. خذ على سبيل المثال زيادة عدد الجماعات التي شملتها سياسة الترجيح: «موزائيك الجماعات، والمصالح والحيوية الخاصة بكل واحدة منها، صنعت هذه التركيبة الانفجارية غير المعروفة والتي سميت في أمريكا التسعينات: التعددية الثقافية»[5].

أيا كان، احتلت هذه الأفكار إلى اليوم مكانتها في البحوث الدراسية والأروقة الأكاديمية، مثيرة بين القائمين على شؤون التربية والتعليم مواقف تصل أحياناً درجة التناقض التام. ومثال ذلك التناقض بين أنصار الضوابط الثقافية الغربية[6] ومعارضيها الرامين إلى تغيير مضامين المواد الدراسية بصورة جذرية وإشراك التعددية الثقافية فيها على نحو واسع. البعض مثل بيتر مك لارن[7] يهاجم المركزية الأوروبية في التربية والتعليم بشدة، ويتهمها بإطلاق موجة من «الإرهاب الأبيض»[8]. وآخرون من مثل

(1) -Gay Pride.
(2) -affirmative action.
(3) -E. pluribus unum.
(4) -Ibid. p. 11.
(5) - Ibid. p. 19.
(6) -Western Canon.
(7) -Peter Mc Laren.
(8) -White Terror.

هارولد بلوم يوجه حرابه ضد غضب معارضي الهيمنة الغربية، معتبراً خطاباتهم المخربة من النتاجات النظرية الخاوية لـ «مدرسة الضغينة»[1]. على كل حال، لا تزال مضامين المواد الدراسية محل نزاع واختلاف، ذلك ان غاية معارضي ميليتان المناضلين ليس مجرد تغيير المواد الدراسية، انما هم يصبون إلى إسقاط السلطات التي تدون هذه المواد، أي البيض الانغلوساكسون الميتين. في مثل هذه الرؤية تعالج كافة الأشياء داخل إطار السلطة ومعارضة السلطة. وتتخطى هذه النظرية حدود القبول بمديات كبيرة لتصطبغ بألوان ثورية جد غامقة. المناحي الأشد غضباً وتزمتاً في هذه النظرية، والمستلهمة من أفكار فوكو ودريدا، تعتبر من فورها وبلا مقدمات، جميع القيم مرتكزة إلى معايير فرضتها في الأساس بنى السلطة القائمة. وحسب ادعاء تشارلز تيلور فإن تأييد مثل هذا الحكم الجاهز ضرب مدهش من لطف السادة بالعبيد[2]. لا يتسنى وضع اليد على احترام أصيل في هذه الممارسة، بل يمكن القول انها تبدو تماماً قيمة تمتع الفرد باحترام متفرعن. «يطمح أنصار النظريات النيتشوية الجديدة من خلال اختزال المشكلة إلى قضية السلطة والمعارضة، يطمحون إلى التحرر من قبضة الدور الباطل. وعليه لن تكون المسألة مسألة احترام وعدم احترام، وإنما مسألة موقف متضامن مع جماعة محددة»[3].

على ان مثل هذه المطالبة لن تبلغ هدفها، إذ بالتحيز والمواقف الايديولوجية سنغفل عن أصلها وأساسها، ألا وهو إعادة معرفة الآخر واحترامه. ثمة بون شاسع بين تقبل وتصديق قيمة ثقافة معينة، مهما كانت درجة تكاملها ومرتكزاتها وبناها التحتية، وبين رفع منزلتها إلى مستوى الثقافات الأخرى. ان احترام ثقافة من الثقافات، والاعتراف الصريح بنصيبها من المعرفة الإنسانية، ليس من شأنه ان سيرفعها تلقائياً إلى مصاف سائر الثقافات، ذلك ان تلك الثقافات تعبر عن أساليب أخرى في الوجود ومستويات مختلفة من الوعي. ان المساواة الرياضية بين الثقافات حالة غير واقعية، فمثل هذا المنحى، فضلاً عن إلغائه لخصائص كل واحدة من الثقافات، والنسق المميز لتجلياتها، فإنه يمزجها كلها في خلطة واحدة تضيّع طعم ورائحة كل واحدة منها. بغية إيضاح المسألة، يتعين

(1)- School of Resentment.

(2)- Charles Taylor, Multiculturalisme, Différence et Démocratie, trad. Par Denis-Armand Canal, Aubier, Paris, 1994, p. 95.

(3)- Ibid.

عليّ التأكيد مرة أخرى ان الثقافات مهما كانت خليقة بالاحترام، فإنها لا تنحصر ببعدها القومي، وإنما تعبر عن المستويات المتعددة للوعي والتاريخانية الإنسانيين. وهذا لا يعني إطلاقاً اننا يجب ان نؤمن بالسياق الجدلي الهيغلي، فنزعم ان الرؤى القديمة تشترك في الرؤى الجديدة لتصنع تراكيب (سنتز) أكمل وأفضل. فالذي أعتقده ان مثل هذه التراكيب ربما لن توجد على الإطلاق، بل إن وجود ما سبق ان سميناه التفكير المتذكر يؤدي إلى تصاعد الترسبات القديمة، فتعود الطبقات المندثرة، كما في مثال فرويد حول الطبقات الآثارية لمدينة روما، إلى العيش بجوار الطبقات الجديدة، فتُحقق في حيز الروح والنفس ما كان تحقيقه متعذراً في حيز المكان والفضاء الخارجي. من جانب آخر، فإن تزامن مستويات الوعي الذي حاولتُ ان أجسده بمثال «فنيس بيج» في لوس آنجلس يشير إلى ان هذه الطبقات المختلفة اكتسبت فضاءات خاصة بها حتى من الناحية المكانية، وعلى حد غاتاري اكتسبت «اقليمها الوجودي» أو «موطنها البيئي». وهذه «الأراضي» تحديداً هي التي باتت كل واحدة منها في عصرنا الراهن ملكاً لجماعة قومية معينة، فخلقت مشكلة التعددية الثقافية.

لكن المؤسف هو ان التعددية الثقافية رغم إثارتها للمشكلات الحقيقية التي تواجه الحوار بين الرؤى والنظريات العالمية، بيد انها تغوص في مستنقع «مدرسة الضغينة». وسنرى ان التداولات الحالية عمّقت التناشزات عوض ان تذيبها. المحاور التي تدور حولها تداولات التعددية الثقافية غالباً هي:

-1 المركزية الأوروبية[1].

-2 النزعة القومية وأوهامها القريبة غالباً من الهذيان، والمفضية أحياناً إلى الجمود وتحجر الهوية.

-3 الهويات الحدودية[2].

وحيث ان المحور الأخير يتطرق لقضية التلاقي المعرفي وامتزاج الوعي، فهو بلا شك أخصب وأغرب أبعاد التعددية الثقافية، وهو قريب إلى ما سميناه في موضع آخر «منطقة التهجن» أو «المنطقة الهجينة».

---

(1) -Eurocentrism.

(2) -border identities.

أ ـ المركزية الأوروبية: السلطة والمعارضة

يعتقد دني لاكورن ان تخطي «قدر الخلطة المغلي» نحو «طبق السلطة» يتبلور في ثلاثة مناح فكرية: التحيز للإدغام، والتعددية الثقافية النقدية، والتعددية الثقافية المدنية[1]. أنصار الإدغام يعترفون بنواقص «قدر الخلطة المغلي» وثغراته، وبإخفاق المجتمع الأمريكي في استيعاب الملونين. انهم يفكرون الآن في حل لهذه المشكلة، ويقترحون للتغلب على نقاط الضعف وتسهيل استيعاب الملونين ان يتم تكريس الانضباط أكثر، وتقام دورات تقوية، إلا انهم لا يعترضون على أصل وجود ثقافة سائدة في أمريكا، لأنهم يؤمنون ان المجتمع الغربي خاضع في كل الأحوال للقيم الغربية.

أما أنصار التعددية الثقافية النقدية فيرفضون دون أي استعداد للمناقشة كافة أشكال الاستسلام، وجميع ضروب الخضوع لنماذج البيض الثقافية، فهم يشددون على ضرورة تغيير كل المواد الدراسية لصالح التعددية الثقافية. ويبدو ان ما يصبون إليه ليس تفكيك الضوابط الثقافية السائدة، وإنما تغيير المجتمع على أساس التربية والتعليم النقديين المستمدين من الكتابات «التحررية» لباولو فريري[2] المختص البرازيلي في شؤون التربية والتعليم، وكذلك من نتاجات علماء اجتماع مدرسة فرانكفورت، ومفكرين فرنسيين، نظير هنري ليفور[3]، وجاك دريدا، وميشيل فوكو. والنتيجة هي خلطة محيرة من التعددية الثقافية التي تغترف غالباً من ينابيع غربية رغم تنكرها الصاخب للقيم الغربية»[4].

على ذلك، يلوح ان هذه الجماعة تتغيا انتهاج استراتيجية هجومية لتُخضِعَ كل شيء للنقد، منادية بخطابات معارضة للهيمنة وللأسطورة.

أما أتباع التعددية الثقافية المدنية فيسلكون طريقاً وسطاً بين تفريط أنصار الدمج والإدغام وإفراط التعددية الثقافية النقدية. بعبارة أخرى، انهم يلتمسون سبيلاً ثالثاً ينحاز للتعددية الثقافية من جهة، ويبارك من جهة ثانية الوحدة التي تحترم القيم الأخلاقية والسياسية للمؤسسات الأمريكية وإجماع الشعب الأمريكي، الشعب ذي الروح القريبة

---

(1) -op.cit. pp. 247-248.

(2) -Paulo Freire.

(3) -Henri Lefebvre.

(4) -Ibid. p. 248.

من مفهوم الوحدة[1] المتجسد في شعار «الوحدة تتأتى من الكثرة». يميل لاكورن إلى ان «تاريخ التعددية الثقافية في أمريكا هو إجمالاً لعبة خطرة ذات مستقبل غامض. ان هذا التاريخ يعد إهانة لأنصار التعددية الثقافية المتشددين، وهو مخيب للآمال بالنسبة للمعتدلين. ان التعددية الثقافية ولأجل الحفاظ على نفسها حيال شتى النقود، ستضطر لتقديم أمريكا بوصفها أسطورة العصر الذهبي: مجموعة بلا روح من (قصص جميلة) قومية، وسلسلة من تبجيل وتكريم هويات متنوعة بعيداً عن الروح النقدية، وباختصار: قصة عاطفية سعيدة»[2].[3]

لقد بدأ تطرف التعددية الثقافية مع عقد التسعينات. في عام 1995 كان قانون «الشرطة متعددة الثقافات»[4]،[5] إيذاناً بنهاية «قدر الخلطة المغلي» الذي شكّل أحد مرتكزات الحلم الأمريكي. لقد فضح هذا القانون حقيقة انه لا السود (الذين أدخلوا إلى أرض الميعاد قسراً) ولا الهنود الحمر (الذين أبيدوا أولاً ثم همشوا) أمكن دمجهم في المجتمع الأمريكي، وذلك على غرار مقاومة المهاجرين الأوروبيين مطلع القرن العشرين إزاء مساعي الأنكلوساكسون لإذابتهم في المجتمع. «والخلاصة هي ان «قدر الخلطة المغلي» اسطورة لم تتحقق في يوم من الأيام، فالمجتمع الأمريكي ظل مركباً مرقعاً من ثقافات متعددة، جاء بها الأسبان، والسود، والآسيويون، والهنود الحمر. أي مسؤول في سلك التربية والتعليم يحترم مهنته، يجب ان يكون هدفه تعليم وتثمين الغنى والخصب والجمال الذي يمتاز به تراثنا العرقي والقومي والثقافي المتنوع»[6]. يرى لاكورن ان من الطبيعي في مثل هكذا تصوّر، مشاهدة عصارة كل عناصر التعددية الثقافية: استعارة شيقة «طبق السلطة» عدو ينبغي القضاء عليه (قدر الخلطة المغلي)، وحلفاء يجب (مجيزشان:

(1) -unum.

(2) -feel good history.

(3) - Ibid. p. 256.

(4) - Multicultural Law Enforcement.

(5) -Robert M. Shusta, Deena R. Levine, Philip R. Harris et Herbert Z. Wong, Multicultural Law Enforcement, Strategies for Peacekeeping in Diverse Society, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1995, cité par Lacorne, op. cit. p. 244.

(6) -cité par D. Lacorne, op. cit. p. 245.

أقوام ملونون فرض عليهم الأمريكيون ذوو الأصل الأوروبي ان يكونوا ضحايا)[1].

من هذه المقدمة يتسنى لنا ان ننتقل بسهولة إلى المركزية الأوروبية. ذلك ان موت «قدر الخلطة المغلي» يمكن اعتباره موتاً للمبادئ التي أرادت استيعاب ودمج الأقوام المهاجرة، وأسست لوحدة الشعب ابتناءً على فكرة التنوير منذ قيام دولة الولايات المتحدة. إذن، العدو الذي ينبغي نسفه هو المركزية الأوروبية التي أقامت مبادئها السياسية أول ديمقراطية حقيقية في العالم. حاول الآباء المؤسسون لهذه الدولة عبر تسويد نظام «الاحتواء والتوازن»[2] أن يحققوا قدر الإمكان وعن طريق تقييد (وليس شلّ) السلطة التنفيذية، فكرة استقلال السلطات الثلاث التي نادى بها مونتسكيو.

بيد ان هذه المبادئ التي تصور البعض انها تساوي سلطة البيض وهيمنتهم، تلقت ضربات ونقوداً من قبل أنصار التعددية الثقافية النقدية. لقد تأثر هؤلاء بالتيارات العالم ثالثية، والماركسية، والتفكيكية[3]. أي انهم بعبارة أخرى تأثروا بمجمل الجهاز التفكيكي التخريبي، وحاولوا ابتداءً التقليل من أهمية التأثيرات الحاسمة لدولة الولايات المتحدة، وفي المرحلة التالية سعوا قدر الإمكان إلى نقل السلطة من المركز إلى الأطراف.

الصراع بين المستعمِر والمستعمَر، والمركز والأطراف، والغرب والعالم الثالث، يتمظهر أمريكياً في نطاق الصراع بين البيض الحاكمين والأقليات المحرومة المستضعفة. ولهذا يشدد معظم أنصار التعددية الثقافية على التعارضات المزدوجة. أستاذ جامعة كاليفورنيا (لوس أنجلس) بيتر مك لارن يسمّي المركزية الأوروبية ضرباً من «الإرهاب الأبيض»[4]، إرهاب يعمل على أساس تعارضات مزدوجة: أبيض أسود، حسن سيء، سويّ منحرف... الخ. الطرف الأول في هذه التعارضات إيجابي، والطرف الثاني سلبي، وهكذا تتشكل التراتبية. وعليه يجب ان يتغير هذا التعارض جذرياً. ان مثل هذه التباينات ينبغي ان تعد تباينات سياسية في الأساس، وليست مجرد تباينات صورية، ولغوية

---

(1) -Ibid. p. 245.

(2) -Checks and Balances.

(3) -deconstructivist.

(4) -White Terror and Oppositional Agency: Towards a Critical Multiculturalism," in Multiculturalism, A Critical Reader, Edited by Dawid Theo Goldberg, Blackwell, Oxford U. K. & Cambridge, U. S. A, 1994, p. 55.

وثقافية، إذ انها قبل كل شيء تباينات في علاقات السلطة. ولهذا يتعين التوسل بعملية ثورية، وتغيير المناخ المادي الذي يؤدي إلى هيمنة علاقات الاستيلاء على سائر أشكال العلاقات تغييراً جذرياً حاسماً وأنصار التعددية الثقافية النقدية لا يتوخون قلب العلاقات وحسب، بل وتغيير القيم المسؤولة عن هذه التراتبية. انهم في الواقع يطالبون بالتخفيف من حدة التعيّنات[1] التي تسوغ مثل هذا الاستيلاء والهيمنة. ولعل تشارلز تيلور على حق حين يشاهد بصمات فرانتس فانون على هذه الخطابات المناوئة للهيمنة والسلطة يعتقد فانون في «المعذبون على الأرض»[2] ان المستعمِر يفرض على المستعمَر صورة سلبية له، ويعكس هذا الأخير تلك الصورة الدونية إلى الخارج. وإذن، فالبشر التابعون المهانون عليهم من أجل تحرير أنفسهم ان يتحرروا قبل كل شيء من هذه الصورة السلبية الدونية التي فرضها الآخر عليهم. كان فانون يعتقد ان الرد الوحيد على العنف المفروض من قبل طليعة المستعمرين الأجانب، ليس إلا العنف[3].

يرى روبرت استام وإيلا شوهان[4] ان المركزية الأوروبية لها حضورها الضار في كل مناحي النظام التعليمي بالولايات المتحدة. المركزية الأوروبية «من الزاوية الانطولوجية حقيقة مطلقة، تعد سائر أرجاء العالم بمثابة الظِلال بالنسبة إليها»[5]. هذا التصور الافلاطوني المحدث للسلطة، يرسم خارطة جديدة لبلدان العالم، ويوسّع أوروبا توسيعاً لا حدود له، ويفرض على أفريقيا وسائر القارات ضموراً وانكماشاً بيناً ويكرس وجود قطبين في كلا علاقة: شعوبنا وقبائلهم، أدياننا وخرافاتهم، ثقافتنا وفولكلورهم، ...الخ. في هذا المشهد الافلاطوني المحدث نجد ذات القوالب والكليشات الثنائية التي يعتقد أنصار التعددية الثقافية انها تهين الآخر وتحط من قدره إذ تطري نفسها وترفعها إلى أعلى عليين. على ان المركزية الأوروبية لا تقتصر عند هذا الحد، فهي ترسم جغرافيا تاريخية

(1) -surdétermination.

(2) -Frantz Fanon, Les damnés de la terre, Maspero, Paris, 1961.

(3) -op. cit. p. 87.

(4) ـ روبرت استام Robert stam أستاذ السينما في جامعة نيويورك، وإيلا شوهات أستاذ مساعد في الدراسات الفمينية بكاني غراجويت سنتر Cuny Graduate Center.

(5) -"Contested Histories: Eurocentrism, Multiculturalism and the Media" in Multiculturalism, op. cit. pp. 296-321.

خاصة تتسم بأنها خطّيّة تستغرق الشرق الأوسط وما بين النهرين إلى اليونان القديمة وروما العصر الإمبراطوري، حتى تصل إلى كبريات العواصم الأوروبية والأمريكية. وهكذا، يُصنف التاريخ إلى فصول ومقاطع حسب الإمبراطوريات الكبرى: صلح روما العالمي[1]، صلح أسبانيا العالمي[2]، صلح بريطانيا العالمي[3]، صلح أمريكا العالمي[4]، وغير ذلك. وعلى هذا تكون أوروبا المحرك الوحيد لكل حالات النمو والتقدم والقفزات الاجتماعية والثقافية والسياسية: الإقطاع، الرأسمالية، الثورة الصناعية والديمقراطية. والخلاصة هي ان هذين الكاتبين يحملان بلا هوادة ولا رحمة ضد كل ما هو غربي.

ليست المركزية الأوروبية صاحبة مضايقات للآخرين وفتوحات للبلدان وحسب، بل هي أنانية واحتكارية بشكل حقير. تطري نفسها في كل لحظة، وتطفح دائماً بمديح الذات وعبارات الفخر. تنسب إلى نفسها بكل زهو وابتهاج ورعونة وسرور كل تقدم وتطور (بما في ذلك المؤسسات الديمقراطية) وحينما يجري الحديث عن ذكريات موسوليني وهتلر المريرة، تصاب فجأة بفقدان متعمد للذاكرة. إما ان ترفض بوقاحة سائر الثقافات الديمقراطية، واما ان تتجاهلها بصورة عمدية. تقلل من شأن ممارساتها القمعية، وتنتحل مكتسبات الآخرين بدم بارد لتنسبها إلى نفسها. المركزية الأوروبية لا تنقطع لحظة واحدة عن الفخر ومديح الذات وجنون العظمة عبر تقديس وتسبيح مزمنين لانجازاتها التاريخية السامقة (العلم، التقدم، النزعة الإنسانية).

بعد ان يصنع استام وشوهات من الغرب شيطاناً يلقيان على عاتقه كل أوزار العالم، يقرران الحل في كثرة المراكز[5] الثقافية. انهما يدعيان ضرورة نسف المركز العصبي للسلطة، والنظر لـ «أطراف السلطة» وليس الأماكن الأخرى. ليس المقصود من الكثرة[6] كمية مراكز القوة، بل مبدأ تنظيم التمايزات، والعلاقات والأواصر. حيث ان قوماً أو مجتمعاً محلياً «لا يتمتع بالتفوق من الناحية المعرفية» لذلك تتفاوت كثرة المراكز عن

(1) -Pax Romana.

(2) -Pax Hispanica.

(3) -Pax Brittanica.

(4) -Pax Americana.

(5) -polycentrism.

(6) -poly.

مقولة الليبرالية التعددية، لأنها لا تنظر للأمور من زاوية المفاهيم الأخلاقية العامة (الحرية، التسامح، الإحسان) بل تقيّمها على أساس علاقات القوة الاجتماعية (توزيع السلطة، تقوية الضعفاء، تغيير المؤسسات). أنصار كثرة المراكز الثقافية لا يطالبون بمساواة كاذبة بين الرؤى، إنما يرفضون التراتبية الثقافية جملة وتفصيلاً، ويرومون التموضع إلى جوار مَن لا تُسمع أصواتهم كفاية. انهم ينطلقون من حواشي المجتمع وهوامشه، ليستطيعوا تقديم الأقليات لا كعلامات يجب دمجها في نواة السلطة المركزية، بل كعوامل فعالة ومستقلة ومناضلة. ولهذا يتمتع بميزة معرفية خاصة أولئك الذين يتوفرون على «وعي مضاعف» فيكونون قريبين إلى المركز والى الأطراف في وقت واحد. أتباع هذه النظرية يرفضون مفهوم الأصالة الجوهرية للهوية، أي الهوية بوصفها وحدة قومية ثابتة. الهوية من وجهة النظر هذه متعددة ومتغيرة أساساً، ولها مكانتها التاريخية المحددة، بمعنى انها حصيلة تغييرات متنوعة وتمايزات دائمة متعددة الأشكال. ان «تعدد المراكز الثقافية» ينشط في إطار حوار[1] ليس طرفاه أفراد وثقافات محدودة متحجرة، بل أفراد ومجتمعات مرنة تتقبل التأثير المتبادل.

من هنا يحتم «تعدد المراكز الثقافية» إيجاد ترابط على كافة المستويات: الزمانية، والمكانية، وبين النصوصية[2]. على المستوى الزماني مثلًا، يعتقد بضرورة تحليل تاريخ «الظلم متعدد الأماكن»[3].

ينبغي العودة في الزمن إلى الوراء حيث سنة 1492م لحظة اكتشاف القارة الأمريكية. ينبغي تحطيم أسطورة كريستوف كلمبس الأنموذج الأول والوجه التام للشخصية الاستعمارية. أليست قصة كريستوف كلمبس تشبه الأوهام بالنسبة للأطفال الأمريكيين؟ بعبارة أخرى: التعددية الثقافية، ونقد المركزية الأوروبية التاريخية والقومية، توأمان.

ب ـ رسم خارطة التربية والتعليم

تستعين التعددية الثقافية باستراتيجية «الخطابات المهيمنة» الهدّامة، ونسف البنى

---

(1) -dialogical.

(2) Intertextual.

(3) -multilocal oppression.

الطبقية والعرقية والجنسية، محاولة نحت سنخ من الوعي العاكس[1] والنقدي، وهو ما يسميه باولو فريري في «تعليم المظلومين» صناعة الوعي[2]. ولهذا يزعم هنري جيرو (أستاذ جامعة بنسلفانيا) ان إيجاد مقولة تعليمية خاصة عملية جد ضرورية[3]. ان إيجاد مثل هذه المقولة ستغدو بعد الآن هدفاً ترنو إليه رؤية لم تعد ناقدة وحسب، بل مناضلة ثورية ومتمردة أيضاً[4]. على هذه التعددية الثقافية إشاعة أساليب التربية والتعليم الجديدة، وان تعمل بحيث تغدو المؤسسات والمراكز العلمية نقطة التقاء المساحات المتاخمة، ومركزاً للعبور والتداول والحوار. يتحول الطلبة الجامعيون هناك إلى «عابري حدود»[5] وينهمكون في تأملات أخلاقية ونقدية عميقة، ويستطيعون النمو طبقاً لإيقاعهم، ويشكلون مجالات عامة تؤثر فيها المجتمعات المحلية على بعضها عملياً، فتثري الثقافات القائمة، وفي الوقت الذي تعي فيه هوياتها الأولى، تؤلف ثقافة جديدة تقوم على أساس الإجماع والتوافق.

التربية والتعليم الحدوديان[6] سيجدان طريقاً جديداً يمثل جسراً واصلًا بين الوحدة والتمايز، بمنأى عن حالات التضاد الساذجة المختزلة. أليس الأفضل بدل ان نضع التعددية على الضد من الوحدة، ان نختار موقفاً وسيطاً بينياً، فنتحرى الوحدة في الكثرة؟ في مثل هذا الموقف ستظهر إلى النور صور جديدة وتراكيب مهجنة أو قل مطعّمة تكفل الوحدة من دون تغييب للخصائص والعلامات الفارقة. هذه التربية والتعليم الجديدان البينيان[7]، يمكننا من الفعل المتقابل والتصرفات المتناغمة للثقافات، وتفضيان على المدى البعيد إلى تعاريف جديدة للذات[8]، تسمح للأساتذة والطلبة بمزاولة أنشطتهم الناقدة. فبما ان هذه التربية والتعليم تزدهر على هامش «اللقاءات» الخصب، لذلك

---

(1) -conscience réflexive.

(2) - conscientization.

(3) -Henry A. Giroux “Insurgent Mulitculturalism and the Promise of Pedagogy” in Mulitculturalism, A critical Reader, op. cit. pp. 325-341.

(4) -insurgent multicultralism.

(5) -bordercrossers.

(6) -border pedagogy.

(7) -in-between.

(8) -self-definition.

سوف تصنع وشائج جديدة بين «الذات» و «الآخر» لا تكون فيها الهوية آخراً ثابتاً متصلباً، ولا الذات الخالصة المحضة. انها كلاهما في آن واحد. هذه «التربية والتعليم» المبدعة الخلاقة التي تنشط وتتوثب في المجالات بين الثقافية، ترفض تلقائياً أي خطاب أحادي جاهز ومقرر مسبقاً.

الواقع ان الملونين في أمريكا سيشكلون في عام 2020م أكثرية السكان شئنا ذلك أم أبينا، وهكذا تمسي الديمقراطية القائمة على التعددية الثقافية أمراً لا مندوحة منه. معنى هذه الديمقراطية ان أمريكا لم تشيدها قومية واحدة (الأوروبيون الغربيون)، ولغتها ليست لغة واحدة (الإنجليزية)، ودينها ليس واحداً (المسيحية) كما ان اقتصادها ليس واحداً (الرأسمالية الليبرالية). معنى هذه الديمقراطية بالتالي هو ان السلطة السياسية في هذا البلد ينبغي ان تعكس داخل المجتمع، خصوبة ذلك المجتمع، وأطيافه، وتنوع قومياته التي يتألف منها. وبذا، تستدعي هذه الديمقراطية إعادة توزيع القوة والمصادر اللازمة للتنمية الاجتماعية في أوساط من بقوا محرومين منها على نحو سيستماتيكي منظّم.

ج ـ لم يأت كلُّ شيء من أفريقيا[1]

يقول دني لاكورن[2] في بحثه عن النزعة القومية[3] في أمريكا: «لا يفصل بين النزعة القومية والخيال الصرف، سوى خطوة واحدة تتمثل في الهواة من علماء المصريات الذين تصوروا ان أرسطو خطط لنهب مكتبة الإسكندرية، واستطاع بذلك ان يسرق الفلسفة من المصريين، ثم يدونها وينشرها باسمه. وتتمثل أيضاً في أساتذة يخالون أنفسهم متوفرين على أدلة دامغة تثبت ان الملاحين الأفارقة سبقوا كريستوف كلمبس إلى اكتشاف القارة الأمريكية بسنوات طويلة[4].

دعاوى المركزية الأفريقية مجنحة فارعة، وعصبيتهم القومية محيرة مذهلة، وتلاقح الأسطورة والتاريخ في طروحاتهم مشهود وفج إلى درجة يستحق وضع كتاب مستقل يعالج هذه القضية. وهذا ما اضطلعت به ماري لفكوويتش، أستاذ العلوم الإنسانية في

---

(1) -Not out of Africa.

(2) -op. cit. p. 265.

(3) -ethnocentrism.

(4) -Ivan Var Sertina, They came before Colombus, New York, Random House, 1976, cité par D. Lacorne, op. cit. p. 265.

كلية ولزلي[1] بشجاعة محمودة، فوضعت كتاباً يتميز بالدقة والعمق الفذ، عنوانه «لم يأتِ كل شيء من أفريقيا»[2] وعنوانه الفرعي «كيف أضحت المركزية الأفريقية ذريعة لتدريس الأسطورة بدل التاريخ» وهو عنوان يشي على نحو جلي بالسياق المتبع والروح التي تسود الكتاب. لفكوويتش خبيرة باليونانيات أيضاً، تروي قصة وضع هذا الكتاب بالطريقة المحببة التالية: «ذات يوم كنت في كلية ولزلي استمع لمحاضرة يلقيها الدكتور جوزيف بن جوكانان أحد أنصار المركزية الأفريقية ذائعي الصيت. كان المحاضر يقدم أفكاره في المركزية الأفريقية بكل ثقة: انتزع اليونانيون من المصريين كل ما لديهم، أرسطو نهب مكتبة الإسكندرية و... سألت لفكوويتش المحاضر بعد انتهاء المحاضرة: كيف استطاع أرسطو نهب مكتبة أنشئت بعد موته؟ وكان من البديهي ان لا تسمع جواباً. بيد ان ما بعث على حيرته أكثر من أي شيء آخر هو الصمت المطبق لزملائه. معظمهم كانوا يعلمون ان المحاضر يهذي، لكن أحداً منهم لم يجرؤ على إبداء رأي معارض. لهذا السبب وعلى الرغم من المجازفة التي تنطوي عليها مثل هذه المبادرة (لأنها تعاكس المناخ المسموح به سياسياً)[3] قررت تدوين كتابه هذا[4].

فيما يلي من صفحات سنحاول تقديم خلاصة للنقود الواعية والناسفة في كثير من الأحيان. المحير أكثر من أي شيء بالنسبة للفكوويتس هو ان أسطورة المركزية الأفريقية في العهود الغابرة، فضلاً عن افتقارها للصواب التاريخي، فهي أساساً غير أفريقية. العجيب انها ثمرة المركزية الأوروبية التي يهاجمها أنصار المركزية الأفريقية بكل حدة، ويرونها قمينة بكل لوم وإدانة لتشويشها وتغطيتها على الحضارة الأفريقية. الطريف في الأمر ان أنصار المركزية الأفريقية بترويجهم لأسطورة هي في أساسها من إنتاج غربي، يطرحون القارة الأفريقية بوصفها ينبوع ثقافة (ذات مركزية أوروبية) يحملونها مسؤولية كل ويلاتهم ومعاناتهم. النقطة الأخرى التي لا تقل أهمية عن سابقتها هي التركيز الحصري لأنصار المركزية الأفريقية على مصر. والحال ان الغربيين أشادوا بمصر على مر التاريخ، بسبب آثارها الفنية والمعمارية المذهلة. إن أنصار المركزية الأفريقية بتجاهلهم لسائر الحضارات

---

(1) -Wellesley College.

(2) -Mary Lefkowiz, Not out of Africa, How Afrocentrism became an excuse to teach Myth as History, A New Republic Book, Basic Books, 1996.

(3) -politically correct.

(4) -op. cit. p. 8.

الأفريقية (النوبة مثلاً) راحوا في الواقع يقيمون القارة الأفريقية بمعايير غربية(1). انهم يسوّقون لأسطورة أخرى لا تقل كذباً عن السابقة: «التراث المسروق»(2). وهذه فكرة وضعها جي. أم . جيمز أستاذ اللغة اليونانية والرياضيات في آركانزاس. مع أن كتابه يقوم برمته على «نظام الرموز المصرية»(3)، بيد أنه لا يذكر حتى كلمة واحدة بهذا الصدد.

لإثبات أن الفلسفة اليونانية ليست في أصلها سوى هذا التراث الفلسفي المصري المسروق، تصور أنصار المركزية الأفريقية أن المصريين القدماء أوجدوا «نظاماً رمزياً» خاصاً استنسخه اليونانيون كلمة كلمة. ما يسمى بـ «النظام الرمزي المصري» جزء لا يتجزأ من مفهوم «التراث المسروق». يعتقد جيمز أن وجود هذا النظام حقيقة مفروغ منها إلى درجة لا نراه يقدم دليلاً لإثباتها ورفع سقف صدقيتها. تضيف لفكوويتس أن هذا المفهوم إنتاج خيالي حديث نسبياً يستند طبعاً على مصادر يونانية ـ رومانية أقدم، ترقى إلى صدر المسيحية. والواقع أن الآثار الماسونية ضللت جيمز الذي يتوكأ على كتاب وضعه تشارلز . اج. ويل(4) يتحدث فيه عن مراسم التشرف بمعرفة الرموز التي كان يقيمها الكهنة المصريون لتعظيم أحد آلهتهم «اوزيريس». انه لا يذكر في هذا الباب سوى مصدر قديم واحد هو كتاب بلوتارك حول اوزيريس. يزعم ويل أن هذا الكتاب ما هو إلا استعراض للرموز المصرية، في حين لا يشير بلوتارك نفسه لا من قريب ولا من بعيد لمراسم تشرف المبتدئين. انه يتحدث عن تعليم الكهنة المسؤولين عن حفظ الحاجيات المقدسة لاوزيريس(5) والضالعين في معرفة التاريخ المقدس(6). ما من نقولٍ جاء بها ويل في كتابه هذا، تتعلق فعلاً بمراسيم تحفيظ الأسرار وتعليمها للمبتدئين. إن بلوتارك يذكر حتى مصطلح mysterion الذي يفترض أن يستخدمه الكهنة في علم الرموز(7).

حينما يسقط «نظام الرموز المصرية» عن الاعتبار «التراث المسروق» أيضاً بالمصير

---

(1) -Ibid. p. 156.

(2) - Stolen Heritage.

(3) - Egyptian Mystery System.

(4) - Charles H. Vail, The Ancient Mysteries and Modern Masonry, 1909 reprint Chesapeake, NY, EAC Associates, 1991.

(5) - hierophori.

(6) - hieron logon.

(7) - M. Lefkowitz, op. cit. pp. 92-94.

ذاته، وبالتالي ينهار صرح «المركزية الأفريقية»كما تنهار القصور الورقية. بغية الوصول لهذا الهدف، تفند لفكوويتس بدقة كاهن يعمل على تهذيب النسخ الخطية، جميع الأدلة ـ التاريخية في ظاهرها ـ التي يسوقها أنصار المركزية الأفريقية واحداً تلو الآخر. أنصار المركزية الأفريقية نسّاج أساطير يؤكدون علمية طروحاتهم، لكنها في الواقع تفتقر للحد الأدنى من الموضوعية العلمية.

الحقيقة هي أننا نعدم أي دليل تاريخي أو وثيقة تاريخية لصالح الادعاءات العجيبة الغريبة التي يطلقها هؤلاء بشأن العهود القديمة. ليس ثمة أدنى دليل أو شاهد يقنعنا أن أجداد سقراط هم نيبال وكيلوباترا الأفريقيين. وما من وثيقة آثارية تسوغ هجرة المصريين في الألف الثاني قبل الميلاد إلى اليونان. لم يطرح لحد الآن أي برهان رصين يثبت أن المراسيم والطقوس الدينية اليونانية كانت في أصلها مصرية. إن مدعياتهم غير المسوغة لا تعوزها الركائز العلمية وحسب، بل هي أساساً كذب محض. في حدود علمنا لم يشيد ديموقريطس فلسفته على أساس الكتب التي سرقها آنا كسارخوس من المصريين، لأنه فارق الحياة قبل أعوام طوال من الهجوم على مصر. وأرسطو بدوره لم ينهب مكتبة مصر على الإطلاق، لأنها مكتبة ولدت بعد وفاته. ما من شيء له أدنى شبه بـ «نظام الرموز المصرية» يمكن القول أن له وجود موضوعي في العالم الخارجي. والروايات التي تتحدث عن أسرار ورموز، ومراسيم تشرف المبتدئين[1] بمعرفتها، هي في هذه الحالة الخاصة يونانية الأصل. أضف إلى ذلك أن معلوماتنا بشأن «الرموز المصرية» تنتمي للعهد الذي استعمر فيه اليونانيون والرومانيون مصراً. الجامعات المصرية التي وصفها جيمز وديوب لم تشيد إلاّ في أرض أخيلتهم، وكذلك في ذهن العالم الفرنسي جان تراسون[2]. المركزية الأفريقية بما لها من فقر فاضح في الدقة والتريث العلمي، فضلًا عن انها تُعلّم الأخطاء والأكاذيب، فهي تشجع الطلبة الجامعيين على تجاهل المسار التاريخي للأحداث، وإهمال البحث في الوثائق التاريخية، وانتقاء أشياء غير موثوقة تنسجم مع متبنيات مسبقة، واختلاق الأحداث والوقائع متى ما اقتضت الضرورة ذلك وبالمقدار اللازم[3].

---

(1) - profane.

(2) - Jean Terrasson.

(3) - Ibid. pp. 157-158.

وأخيراً فإن شعار «المسموح به سياسياً» يحرّف الوقائع والأحداث، ويقدم صوراً مغلوطة لهذه الوقائع عبر انتقاء زاوية نظر ثقافية بعينها. ترى لفكوويتش أن التاريخ المبتني على أدلة ووثائق ممكن قبولها (وليس ممكناً إثباتها) أمر يروق المحافل الأكاديمية الأمريكية جداً. ولعل المصداق الأبرز لهذا الواقع هو النجاح منقطع النظير لكتاب مارتين برنال[1]. النجاح الذي أحرزه هذا الكتاب منوط بلا مراء بالمحفزات «المسموح بها سياسياً» لدى مؤلفه، والتي يروم من خلالها وبكل صراحة نسف تفرعن الثقافة الأوربية[2]. يكثر برنال من استعمال الكليشات التجارية المنمقة لأنصار المركزية الأفريقية: عجز المؤرخون القدامى عن استمراء فضل المصريين والشرق أوسطيين على اليونان. وباحثو القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قللوا من أهمية النفوذ المصري الواسع بسبب أحكامهم المسبقة ضد العرق السامي.

تستنتج لفكوويتش أن الدراسات التاريخية بلغت في الظاهر حداً بات الحافز معه أكبر أهمية من الوثائق والأدلة. لو سألنا اليوم أحد الناس: هل كانت كيلوباترا زنجية؟ فالجواب المقبول الوحيد هو الجواب المسموح به سياسياً، أي: نعم، كانت كيلوباترا زنجية، إذ من المحتمل ان أحد أجدادها كان مصرياً، وكيلوباترا الزنجية. بمستطاعها تقدير مصير أفريقيا التي نكبها الجور الأوربي[3]. من الواضح أن الأسطورة تتفوق في مثل هذه النقاشات على الواقع، حتى داخل الأروقة الأكاديمية. على حد تعبير لفكوويتش: المنافحون عن التاريخ القومي غير متفطنين إلى النتيجة الخطيرة التي سنصل إليها إذا قيض لسائر الجماعات القلقة على أصالتها القومية أن تستخدم ذات المناهج المتسرعة وغير المنضبطة التي لن تروق لهم بالتأكيد و «يدونوا تاريخهم انطلاقاً من مقتضيات المصلحة القومية»[4] [5]. إذا كان الأنموذج ممكن الاستخدام كوثيقة تاريخية، فمن حق المنافس الترويج للنماذج والعلامات التي تسود ثقافته. وعندئذ يجب توديع العلم

Martin Bernal, Black Athena: The Afrocentrtic Roots of Cassical Civilization, - (1)
.Brunswick,N.J, Rutgers, University Press, vol. 1, 1987, Vol. II, 1991

.Lefkowitz, op. cit. p. 52 - (2)

.Ibid - (3)

.ethnic correctness - (4)

.Ibid - (5)

والموضوعية إلى غير رجعة. ومن أين لنا أن هذه «الأنموذجية» لن تفضي إلى التعصب القبلي، والتطهير العرقي، وغير ذلك من أنماط الانحطاط والخسة؟

ما تتألق لفكوويتس في إثباته هو في النهاية أمر على جانب كبير من الإيلام والأحزان فهذه المعالجة تدل على أن فسحة إيديولوجية، وشعوراً بالذنب (إجهاش الإنسان الأبيض بالبكاء على حد تعبير باسكال بروكنر) بإمكان ان ينتج عنصرية معكوسة لن يكون أحد من الناس حتى أكثر المحافل الأكاديمية جداً واجتهاداً، بمعزل عن وبائها وعدواها. التعددية الثقافية الرامية إلى تبجيل ثقافات الأقليات، تبتدع تأثيرات عكسية بإفراطها وتطرفها، فقد لاحظنا كيف انها تستعيض عن تكريس العدالة وإحقاق حق التمتع بالمباركة والقبول وإعادة التعرف، بأوهام هاذية، وربما تلفيق أسطوري جنوني. وبالطبع، لا تقتصر هذه الظاهرة على المركزية الأفريقية، فالانحراف الناجم عن الهجمات المتلاحقة على المركزية الأوربية لم يوفر أي مساحة من المساحات، ولا سيما العلوم التي بدت لحد الآن على الأقل، وفي شكلها الحديث إحدى فتوحات الغرب المتعالية على الجدال.

د ـ التعددية الثقافية والعلم

نبدأ هذه الفقرة أيضاً بإلماحات متينة من دني لاكورن: «دحض القيم الشمولية بذريعة انها ذات منبت أوربي، ليس له استحقاقات مدنية وسياسية وحسب، بل ويترك بصماته أيضاً على مفاهيم العلم الحديث تحديداً، ويفضي إلى إعادة النظر فيها على أساس قواعد أفرزتها التعددية الثقافية»[1]. لو جارينا تصريحات مؤلفي رسالة جديدة في «استخدام التعددية الثقافية في الرياضيات، والعلوم، والتكنولوجيا»[2]. وجب أن نذعن لفكرة أن الأصل الغربي للعلوم الحديثة ليس سوى أسطورة. الطريف هو أن معظم مؤلفي هذه الرسالة جامعيون بارزون أو أساتذة ثانويات. وطبعاً هذا ما يزيد نتائج العملية مأساة وتراجيديا. استخدام مفاهيم التعددية الثقافية في العلوم ينتهي بنا إلى نسبية تامة. «لكل

(1) - D. Lacorne, op. cit. p. 261.

(2) - Thomas Alcoze, Claudette Bradley, Julia Hernandez, Tesyo Kashima, Iris Kane al., Multiculturalism in Mathematics, Science and Technology: Readings & Activities, Menlo Park, Addison- Wesley, 1993, pp. 3-5, cité par D. Lacorne, op. cit. p. 262.

قبيلة علمها الخاص الذي يتوفر على القيمة والثراء بمقدار علم جارتها»[1]. لا شك أن الغاية من وراء هذه التعاليم إقناع الطلبة الجامعيين وسواهم من الشرائح القومية المختلفة بعدم وجود أي مبرر لأن يغبط الإنسان إنساناً غيره، إذ لكل من البشر إسهامه في العلوم، الموازي ـ لإسهامات الآخرين. و «أن» الأقوام الأفريقيين شاركوا بنصيب ملحوظ في إرساء دعائم العلم الحديث، والهنود الحمر علماء لم يكتشفوا أنفسهم ومستواهم العلمي (الآزتك هم أول قومية استخدمت الصفر في حساب أموالها) وفرضية فيثاغورس اكتشفت قبله بألف عام من قبل البابليين، وعلماء الرياضيات الصينيون اكتشفوا مثلث باسكال قبله بعدة قرون[2]. وبهذا لا يتبقى للأوربيين سوى شرف تسعة اكتشافات علمية فقط. وفي هذا الخضم لا يجري أي ذكر لأسماء كوبرنيكوس، أو كبلر، أو غاليلو، أو نيوتن، أو باستور، ناهيك عن مؤسسي الفيزياء الحديثة كأنشتاين، وهايزنبورغ، وبور، وبلانك. والحالة بالنسبة لأمريكا الشمالية تزداد طرافة «مع أن الأمريكيين حصدوا لحد الآن زهاء 200 جائزة نوبل (منها ستون جائزة في الفيزياء، في حين كان نصيب البريطانيين 20 جائزة، والألمانيين 19، والفرنسيين 10، والسوفيت7 جوائز في الفيزياء) يذكر منهم اسم رجل واحد فقط فاز بالجائزة، شفعت له أصوله الإسبانية... أما الأبيضان الآخران المذكوران فهما امرأتان...»[3]. هل يتسنى تدوين ملف العلوم في العالم بأكثر مزاجية وخيالاً وبعداً عن الواقع من هذه الصورة؟ هل من حقنا تحت طائلة تعزيز الشعور بما يسمى الكبرياء والاحترام المتبادل لدى المطرودين ثقافياً، تحريف الواقع إلى هذه الدرجة؟ حتى لو سلمنا أن الدافع الرئيس لمثل هذه الرؤية يتسم بطابع أخلاقي قيم، فهل يجوز اعتبار فحوى الرؤية نفسها صادقة وصحيحة؟ هل من حق أستاذ حري بالاحترام حشو أدمغة طلابه بأساطير كاذبة وأوهام فارغة خاوية؟ أعتقد كما ان المركزية الأفريقية تستمد أدواتها من الأكاذيب الأسطورية، فالعلوم المنحازة إلى التعددية الثقافية مشوبة بالهذر والترهات أيضاً. علمٌ مثل هذا، يمتهن. بمنتهى الوقاحة أوضح الحقائق وأرسخها، ويهبط هو إلى مستوى الجهل وسوء النية، ليس خاطئاً وكاذباً فحسب، بل هو منفِّر أيضاً. خصوصاً حينما يكون فرسانه جامعيين يرون أنفسهم أصحاب مسؤولية. أتفهم تماماً

(1) - D. Lacorne, op. cit. p. 264.

(2) - Ibid. p. 262.

(3) - Ibid. p. 263.

لماذا يسمي هارولد بلوم هذه الروح المغلقة لأصحاب الدكاكين ضيقي الأفق «مدرسة الضغينة». إن مثل هذه الروح، ومثل هذا المنحى الفكري، هما بلا شك حصيلة بغض وضغينة ساخنة إلى درجة كافية لإعطاب ملكة الحكم والعقل السليم لدى الإنسان.

في بحثها المعنون «هل يمكن قيام العلم على دعائم التعددية الثقافية؟» تتناول ساندرا هاردينغ[1] هذه المضامين بحدة أخف. في تلك المقالة، نعاين ذات القوالب البالية، وواضح أن رأس حربة جميع الهجمات والامتهانات مسددة نحو المركزية الأوربية كما في السابق: الغربيون المتفرعنون بعدم اطلاعهم على الثقافات الأخرى، حاولوا من خلال فرض وجه ذليل على الآخرين، تنميط العالم ومجانسته (التصورات التي يهواها فرانتس فانون مرة أخرى) لقد صنفوا العالم إلى عالم أول وعالم ثالث، وهذا التصنيف بحد ذاته ثمرة «الحرب الباردة ذات المركزية الأوربية»[2]. ذات الطروحات الأحادية الجانب التي طالما سمعناها.

الجميع يعلمون أن العلم الغربي، في بواكيره على الأقل، كان يستمد قوته من حضارات العالم الأخرى. لا أحد يجادل في أن الغرب مدين لسائر الثقافات. ولكن أن نزعم كما فعل هاردينغ أن قوم الدونغون[3] حققوا المشاهدات الفلكية التي قام بها غاليلو قبل1500 عام من ميلاد المسيح، وكانوا على علم بالنجم القزم توأم الشعراء اليمانيين[4] الذي لا يمكن مشاهدته إلا بأقوى التلسكوبات الحديثة، فهذا أمر مريب حقاً! من أجل أن يسبغ هاردينغ شيئاً من الاعتبار على مدعياته، يستشفع بجوزيف يندهام مؤرخ العلم الصيني الشهير. يقول نيدهام: «منذ القرن الأول قبل الميلاد وحتى القرن الخامس عشر الميلادي، كانت الحضارة الصينية أنجح من الحضارة الغربية في توظيف معرفة البشر بالطبيعة لصالح إشباع الحاجات الإنسانية»[5]. نعم، هذه مقولة صائبة ولا ريب، وصحيح

(1) - Sandra Harding, “Is Science Multicultural? Challenges, Resources, Opportunities,Uncertainties”,in Multiculturalism, a – Critical Reader, op. cit. pp. 344-365.

(2) - Eurocentric Cold War.

(3) - Dongon.

(4) - Sirius.

(5) - Joseph Needham, The Grand Tirration: Science and Society in East and

أيضاً أن المسلمين المعتزلة كانوا عقلانيين أضفوا قيمة مطلقة على العقل، وأنكر أن يكون القرآن قديماً [= غير مخلوق]، وصحيح أن ابن رشد كان من أتباع فلسفة أرسطو الخلص (رغم أن تأثير آراءه في الغرب كان أعمق من تأثيرها في العالم الإسلامي) ومن المسلم به أيضاً أن أبا ريحان البيروني والفخر الرازي كانا أصحاب نزعة علمية جد دقيقة وحاذقة. وبمستطاع الهنود أن يتخطوا هذه الحدود ويذكّروا العالم بإنجازاتهم الرياضية. أولم يكونوا أول من أبتكر الأرقام المعروفة بالأرقام العربية والصفر؟

وماذا يجب القول عند الصينيين الذين اخترعوا البارود، والطباعة، والبوصلة قبل الأوربيين بروح طويل من الزمن[1]؟ أجل، صواب هذه المعطيات مما لا يختلف عليه اثنان. مع ذلك، فهذه الإنجازات لم تتمكن من بناء أعمدة العلم الحديث الثلاث، الذي يقررها نيدهام نفسه على النحو التالي: جعل العالم رياضياً بالتوكؤ على أفكار غاليلو، وجعل الفضاء هندسياً، وتعميم الأنموذج الميكانيكي. يعرب نيدهام عن إعجابه بالأنموذج الصيني، ويضيف في هذه الخصوص بمنتهى الصراحة: «حينما نقول أن العلم الحديث ـ شهد تكامله في أوربا الغربية وحسب، وفي عصر غاليلو وأبان عهد النهضة، فنحن نتغيا أن المرتكزات الأصلية لبنية العلوم الطبيعية كما نراها اليوم، نمت وترعرعت في أوربا. وهذه المرتكزات هي: استخدام الفرضية الرياضية في الطبيعة، توسعة هائلة لاستخدام المنهج التجريبي، التميز بين الكيفيات الأولية والثانوية، هندسة الفضاء، والقبول بالأنموذج الميكانيكي»[2].

غني عن القول أن هذه الظواهر الثلاث لم تنبثق سوية وبشكل متزامن في حضارات العالم الأخرى. ونعلم أن هذه الظواهر استتبعت في الغرب التوسع الجغرافي، وتنمية الملاحة، ومن ثم الحالة الاستعمارية. سلخ الغربيون الطابع السحري عن الطبيعة، وجعلوا

= West, Toronto University Press, 1969, pp. 55-56, ctié par S. Harding, op. cti. P. 352.

(1) - Daryush Shayegan Sous les ciels du monde, entretiens avec Ramin Jahanbegloo, Editions du Félin, Paris, 1992, p. 39.

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان «تحت سماوات العالم» حوار رامين جهانبغلو مع داريوش شايغان، نقلته إلى الفارسية نازي عظيما، نشر فرزان، 1995م.

(2) - cité par S. Harding, op. cit. p. 352.

من المتاح تخطي العالم المغلق إلى العالم اللامتناهي، والانتقال من الفلك البطليموسي إلى الفلك الغاليلي، ومن الفيزياء الأرسطية إلى الفيزياء النيوتنية. وقد تصح فكرة نيدهام (التي ينقلها هاردينغ بدوره) القائلة أن هذه الاكتشافات والاختراعات الخارقة تبتني على معتقدات يهودية ـ مسيحية، وترتكز إلى وجود سلطة مركزية مطلقة وإمبراطورية كبرى يحكمها العقل الإلهي. ولكن، ينبغي عدم تناسي نقطة أخرى هي أن هذه الظواهر الثلاث شكلت بالتالي العلم الحديث، وهذا العلم إنبثق في مناخ الثقافة الغربية (مع أن هذه قد لا يروق أنصار التعددية الثقافية). هذه حقيقة تتعالى على النقاش والإنكار. من جهة أخرى، صحيح أيضاً ان رؤية الصينيين للعالم كانت شاملة (هوليستيكية) فكانوا ينظرون للطبيعة ككل يدير نفسه، وكنسيج من العلاقات المتبادلة الغنية عن تدخل واضح لنسّاج صاحب مقاصد معينة. قد يتاح كما يرغب في ذلك هاردينغ، أن تسوقنا القفزات العملية الحديثة التي شهدتها العقود الأخيرة، نحو مفاهيم خفية في التصور الطاوي للعالم، بيد أن هذه الأحداث لن تنال من خصوصية العلم الغربي.

من ناحية أخرى، كما أن جميع منجزات الغرب تسربت إلى غير الغربيين، وأمست جزءاً لا يتجزأ من كينونتهم ووجودهم، كذلك العلم شأنه شأن مكتسبات التنوير، بات اليوم تراثاً للإنسان على الكرة الأرضية. العملية المجازية وهي ابنة الثورة الإلكترونية، نشرت هذه الظاهرة بنحو خارق على مستوى العالم وعملت على تسريع رواجها، حتى أضحى جانب من أقوال المتحيزين للتعددية الثقافية في هذا الحقل، بالياً ومنسوخاً، يذكرنا بمعتقدات عالم ثالثية التي شاعت في ستينات القرن العشرين أكثر مما يذكرنا بالعلاقات المجازية المتقابلة التي تربط اليوم كل أطراف العالم مع بعضها. في هذا الأمر دلالة على أن أذهاننا حينما تحتبس في قبضة فكرة متحجرة، تنفصم علاقتنا بالواقع ونعمد إلى أحكام عاطفية موجهة يفصلها بون شاسع عن العدالة والحياد. هذه المقولة التي يرويها هاردينغ: «مزاعم العلم الحديث بخصوص الشمولية والموضوعية ليس سوى استراتيجية سياسية الغاية منها التقليل من شأن الاهتمامات والمعارف المحلية، بغية شرعنة وجود الخبراء الأجانب»[1]. سوف لن تثير دهشة المناهضين للغرب بلا أدنى ريب، بل ستحظى بمباركتهم وتأييدهم كما هو متوقع.

---

(1) - Bandyopadhyaj and Shiva, "Science and Control", p. 60, cité par Harding op. cit. p. 357.

هـ ـ هويات حدودية[1]

الهويات الحدودية مساحات للاختلاط تتكون عند التقاء الثقافات المختلفة. الحياة في مساحات اللقاء هذه (اللقاءات التي غدت ظاهرة عالمية تقريباً) تجعل أنساق الوجود الأخرى تستقطبنا بلا هوادة. الحياة في مدينة مثل لوس أنجلس تعد بشكل تلقائي تجربة من هذا القبيل بالنسبة لأنصار التعددية الثقافية الأمريكيين. ففي هذه المدينة ثمة الكثير من الأحياء تستضيف أنماطاً ثقافية جد متباينة: اللاتينية، الآسيوية، الانكلوساكسونية. والناس أو الطلبة الجامعيون الذين يعيشون في هذه الأحياء حينما يعبرون تخوم الواقع اللغوي، والثقافي، والمفاهيمي، يواجهون على الدوام أنساقاً أو أساليب وجود متفاوتة كل التفاوت[2]. يعتقد مك لورن أن مثل هذه التجربة هي تجربة «اجتثاث من الأرض»[3]. فهي تتيح لنا إدراك مستويات حسية متعددة. على أن هذه اللقاءات لها مغزاها السياسي علاوة على بعدها الثقافي. وما نود تسليط الضوء عليه أكثر هو تجربة الاجتثاث من الأرض في الميدان الثقافي بعد الاستعمار[4]، أي الميدان[5] الذي نسخت فيه علاقات الغالب والمغلوب، والظالم والمظلوم. الهوية التي تتأتى على هذا النحو، ستكون شيئاً جديداً خارج أطر الخطابات الأوربية ـ الأمريكية والديكارتية. هذه الهوية الجديدة، فضلاً عن أنها ضد الرأسمالية والهيمنة، فهي مبدأية أيضاً لأنها قادرة على «تبديل أعباء المعرفة الثقيلة إلى فضيحة تدعو للتفاؤل»[6]. هذه الهوية الجديدة المتموضعة بين تطرف المركزية الأوربية والهويات القومية والوطنية، هي ضرب من الوعي الهجين يتيح القفز

---

(1) ـ أطلق هذا المفهوم غلوريا آنزالدروا:

Gloria Anzaldrua Borderlands / La Frontera San Francisco Spinsters / Anut Lute 1987 .ciré par P. Mc Laren op. cit. p. 76

وانظر أيضاً:

Nestor Garcia Canclini Hybrid Cultures translated by Christopher L. Chiappari and Silvia .L. Lopez University of Minnesota Press Mineapolis London 1995

(2) - Peter Mc Laren, op.cit. p. 65.

(3) - déterritorialisation.

(4) - post – colonialist.

(5) -Ibid.

(6) - Ibid. p. 66.

من مستوى واقعي إلى مستوى واقعي آخر. مجموع هذه القفزات تصنع الشيء الذي يسميه مك لورن «الخيال الثقافي»، أي فسحة من الأواصر الثقافية المولودة من رحم تلاقي رموز إحالية متنوعة. وبإمكان هذه التلاقيات خلق معان انتقائية، بل وحتى نوع من «الوعي الهجين[1]»[2].

يستعير مك لورن على هذا الصعيد قول المفكر الفميني (النسوي) الهندي، جندرا تالباد موهانتي: «الوعي الهجين وعي يسكن الحدود. وهو وعي ينتج عن تعارض تاريخي بين الثقافتين الإنجليزية والمكسيكية، وإحداثيات كل منهما. انه وعي تعددي، ذلك أنه يستدعي إدراك مفاهيم ومعارف غالباً ما تكون متضاربة ومنبثقة عن الحاجة للمصالحة بين هذه المعارف، من دون اتخاذ موقف مناهض لها»[3]. وإذن، فالوعي الهجين يكشف النقاب عن الواقع الحالي المابعد الحداثي للحضارات. على هامش ثقافاتنا، وعلى جوانب تصدعات وعينا الموجه الأحادي الجانب، تتوالد مناخات متحررة من قيود الاستعمار وأغلال الأراضي المحلية. انها مناخات تتبلور على خط الحدود بين اللغات والأنماط المعرفية. وهذه تغييرات ستترك تأثيرات حاسمة على أذهاننا كما تفعل الدورات الدراسية المكثفة. على حد تعبير مك لورن: «نبض الحرية نحس به هاهنا من خلال ضجيج الطبول. وهذا لا يعني إلغاء لديونوسوسية العقل، ولا تخبطاً أعمى في الأساطير الواهية، بل مسعى لاحتواء واستدعاء ذكريات أجسام مرتجفة نسيت بسبب عدوان الحداثة على وجه التمايز الفردي»[4]. تطرقنا في صفحات آنفة لآراء هنري جيرو حول المساحات الحدودية، وعابري الحدود، وكذلك عن التربية والتعليم الحدوديين، وهذه كلها أدوات باستطاعتنا استخدامها لتجاوز حالات التقابل المزدوج نحو عالم بيني، والانتقال تالياً إلى تعاريف

---

(1) - Conscience métisse.

(2) - Ibid. p. 67.

سيرج غروزنسكي (Serge Gruzinski) نشر مؤخراً كتاباً بعنوان «التفكير الهجين».

Lapen Sée métisse Fayard Paris 1999.

(3) - Introduction. Cartographies of Struggle: Third World Women and Politics" of Feminism", in Third World Women and the Politics of Feminisn, eds, Chandra Talpad mohaney, Ann Piusso and Lourdes Torres (Bloomington Indiana University Press, 1991) pp 34-35. Cité P. Mc Laren, op. cit. p.74.

(4) - Peter Mc Laren, op. cit. p. 69.

جديدة لذواتنا. أعتقد أنه من بين المفاهيم التي أثارها أنصار التعددية الثقافية (استراتيجيات مناهضة الهيمنة، نقد المركزية الأوربية، علاقات السلطة والمعارضة، المساواة بين الأنا والآخر) يلوح مفهوم البينية أكثر بريقاً وأخصب ثماراً من غيره. على أن ثمة ثغرة خطيرة تلاحظ على إيضاح هذه الهويات الحدودية: يجري الحديث عن خطوط التقسيم، وعن التلاقي الثقافي، وعن الوعي الهجين، والتصدعات الخفية للشخصية، ويصار إلى النيل من تطرف فرسان المركزية الأوربية وهيمنتهم المزعجة، وتتفاعل جهود تروم القضاء على القوالب الإدراكية الشائعة، وإيجاد فضاءات غير متجانسة ولا متناسقة، وتوثيق العرى بين العوالم المتباعدة والتزامنات المنقطعة والمرنة، ولكن لا يذكر شيء حول فحوى هذا الوعي الهجين الذي يراد له التوفيق بين كل هذه المتناقضات. كما لا يجري التطرق للأسلوب الذي ينتهجه هذا الوعي الهجين في الربط بين مستويات الإدراك المتعددة من دون أن يختزلها إلى بعضها أو ينتهي إلى سنخ من فصام الشخصية. وسأحاول معالجة هذه الموضوعة عند الحديث حول منطقة التهجن والعالم البيني.

2. نقد التعددية الثقافية

على الرغم من الأفكار الملفتة والمتسامية غالباً لأنصار التعددية الثقافية، فإن مناهضتهم العمياء للغرب تدعوني حقاً للدهشة، أنا الذي يفترض أن يشجعني انتمائي لعالم غير العالم الغربي، على مباركتهم ومعاضدتهم من أعماق الروح. إن توجسي من خطاباتهم المتطرفة سببه هو أنني إيراني أعرف الأخطار والانحرافات المحتملة لهذا اللون من الخطابات. هذه النقود تتخطى حدود الواقع التاريخي وتصل حد الضغينة، وهي شعور مؤلم جداً بالنسبة لي، لأنه أحمق ومكفوف البصر. إن هجمات أنصار التعددية الثقافية النقدية رغم تزمتها وفضاضتها، الا أنها تبدو باهتة ضعيفة إذا ما قورنت بالنقود التي يوجهها أنصار المركزية الأفريقية. لأن هؤلاء يتجاوزون حتى هذه المديات ويلجون مساحات مدهشة غير معقولة. إن لهجة نقودهم غاضبة وماليخولية إلى درجة تبدو معها «جنوناً قومياً» على حد وصف أرثر شلزينغر. والواقع أن هذا التطرف والمبالغات والإعوجاجات المنفلتة التي يبدونها هي ما يحمل الكتاب والجامعيين المسؤولين الجادين على نقدهم. وفيما يلي نماذج (وإن كانت قليلة) لأخف وأعنف النقود التي وجهت إليهم.

أ- الفرق بين ما فوق الثقافة[1] والتعددية الثقافية

يؤكد بيتر كاوس[2] أستاذ جامعة جورج تاون، أن أية هوية موروثة عن الأسلاف، ومهما كان منشؤها، فهي مفروضة على الإنسان من الخارج، ونحن نكسبها من دون أن تتاح لنا أية فرصة للاختيار أو الانتقاء. الهوية الحقيقية إنما هي لون من الإبداع، الغاية الرئيسة منه الارتقاء بثقافتنا وتطويرها. ولا يصح مسبقاً دحض احتمال ان تمتزج نتائج هذه العملية مع هويتنا الثقافية. وبالتالي يمايز كاوس بين عناصر التعالي الثقافي والتعددية الثقافية، نظراً لأن الإنسان يمكن أن يكتسب شخصية مركبة معقدة تتباين على نحو ملموس عن هويته الفطرية، يجوز القول أن عوامل عدة تساهم في نموه وتكوينه. إن لنا تراث ينبوعه خارج الإطار الثقافي. انه تركة وصلتنا من الطبيعة ومن مشتركاتنا مع الآخرين. هذه عناصر فوق الثقافية تتصل بالبيئة الطبيعية، والجسم، والركائز الوجودية للإنسان. من جهة ثانية فإننا باكتسابنا معارف معينة من مصادر متنوعة نثري وجودنا ونغنيه. يسمي كاوس هذا النمو وهو حد الكمال بالنسبة للفرد ثقافة مركبة، ذلك أن تكوين الهوية علاقة متأملة وذات وسائط، ونحن على علاقة دائمة بالعالم والآخرين.

الإنسان وبسبب جذوره في العالم يشبه أبناء جلدته، لكن المعارف العلمية والإنسانية التي يكتسبها تدريجياً تتكامل بنسق خاص به على كل حال. صحيح أن بعض هذه المعارف ذات بريق أكبر من الناحية الثقافية، بيد أن غالبيتها تراث إنساني مشترك. الذين يشعرون انهم مغبونون ومظلومون ثقافياً، الأفضل لهم بدل التمرد والثورة من أجل نسف الضوابط الثقافية السائدة، أن يغترفوا من كنوز المعارف البشرية، ويقلبوا العادات متى وجدوا ذلك ضرورياً، ويغيروا بنية شخصياتهم، ويحرروا أنفسهم من أعباء الأخلاق البالية، ويحطموا جدران الهويات المفروضة، ويسارعوا الخطى لتعويض تخلفهم. كافة العلوم ممكنة النقل إلى كافة الأعراق والألوان والقوميات. أضف إلى ذلك أن الاسقاطات النوعية والجوهرية لهذه المعارف على تشكيلنا الروحي أعظم بكثير من اسقاطات العقائد الموروثة والقائمة على الهوية الذاتية. باستثناء العوامل السياسية والأخلاقية التي ينبغي

---

(1) -transcultural.

(2) - Peter Cawa, "Identity: Cultural, Transcultural and Multicultural" in Multiculturalism, op. cit, pp. 371-385.

عدم الخلط بينها وبين الدليل المعرفي، بل يجب معالجتها بواسطته، ما من عامل آخر يسوِّغ فكرة أن تحدد الثقافة كيفية العلم. العناصر فوق الثقافية لها مردودات وحدوية إذا ما قورنت بتمايزات عديدة تصنع الجوانب الفردية والذوقية للإنسان.

لا يتسنى الفرز بشكل حاسم بين أمور ما فوق الثقافية وشؤون التعددية الثقافية. حتى المعرفة العلمية السهلة النقل، يمكن أن تتجلى بأنحاء مختلفة على أرضيات ثقافية متباينة. ومع أن الثقافة ممكنة التغيير والنقل إلا أنها تبقى دائماً على شاكلة خاصة لا يتفطن إليها إلا من وعوا مميزاتها الفارقة على نحو عميق. ان اتساع الأفق الثقافي أحد أمكر جوانب الهوية الثقافية المركبة، فمن الممكن أن يتعارض ما في داخل أفقنا المحدود مع ما هو خارج هذا الأفق، بيد ان هذا غير ذي بال، بل ان الثقافات قد تكون غير ممكنة القياس أصلاً، وهذا أمر لا يدعو للقلق إطلاقاً، ذلك ان الأشياء غير المتسقة، يكتب لها أحياناً التعايش في مسرح الحياة بشكل مذهل، وقد تتوصل إلى حيل عملية لمواصلة هذا التعايش. يقول والت ويتمن في هذا المعنى: «أنا ألغي نفسي، حسناً، أنا ألغي نفسي، أنا كبير وأنطوي على جوانب متعددة»[1].

ب ـ ما فوق الثقافة[2]

يوافق أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة شيكاغو، ترنس ترنر، على شرعية طائفة من ادعاءات أنصار التعددية الثقافية[3]. ومع ذلك، يرى أن الثقافة التي ينادون بها تختلف بصورة بينة عن المفهوم الذي يعنيه علماء الأنثروبولوجيا. التعددية الثقافية تيار يرنو إلى التغيير، فهو من ناحية، يعرض تحليلاً نظرياً وإطاراً إدراكياً، ليستطيع تقديم تعرف للهيمنة الثقافية لدى الجماعة الحاكمة، ومن ناحية أخرى، يطلق استراتيجياً مناهضة للهيمنة من خلال المناداة بقبول جميع الثقافات. وبالتالي فالثقافة بحد ذاتها ليست ذات بال في حساباتهم، إنما هي وسيلة للوصول إلى الغاية.

---

(1) - Walt Whitman, “Songs of Myself“ in Leaves of Grass, cité par Peter Caws, op. cit. p. 382.

(2) - Metaculture.

(3) - Terence Turner, “Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that in Multiculturalism should be Mindful of it”. in Multiculturalism, A critical Reader, op. cit. pp. 406-425.

التعددية الثقافية في شكلها المتطرف، تستحيل إلى صنف من سياسة الهوية، يختلط فيها مفهوم الثقافة قهرياً بهوية قومية ضيقة جداً. وهذا أمر ينطوي على خطرين:

الأول إنه يضفي الأصالة على ذات مفهوم الثقافة وجوهره، ويشيّئ الثقافة[1]عبر التشديد المفرط على الحدود الفاصلة وتمايزات ثقافة معينة عن غيرها من الثقافات.

الثاني: إنه يذهب بعيداً في تعميم تجانس هذه الثقافة، وينحت منها ضمناً، وينأى بها عن متناول التحليلات النقدية. على سبيل المثال، يصنع أنصار المركزية الأفريقية من التمايز صنماً، وعلى حد تعبير تاد غيتلين يجعلون من خصائص الأقلية صنماً، خصائص فضلاً عن أنها لا تجدي شيئاً من الناحية الفكرية على المدى البعيد، فهي من الناحية السياسية مدمرة وعلى جانب كبير من الخطورة. انهم يصطنعون نوعاً من ضيق الأفق الرؤية العقيدية يشجعون فيها الجميع على إعلان تمايزاتهم، ويحذرونهم من التأشير إلى القواسم المشتركة بين العقائد والأفكار. التوحد مع المصالح الفئوية، يغدو مفتاحاً يفتح باب التطلع الذهني ويمنحه جهة خاصة. بمجرد أن نقول نحن يهود أو زنوج أو اسبانيون، أو نساء، أو شاذون، سنعفى عن استعراض معتقداتنا وتفاصيل رؤانا[2].

من جانب آخر، صحيح أن النسبية الثقافية هي الرحم التي تولد منه التعددية الثقافية، بيد أن التعددية الثقافية إذ ترفض الثقافة الأرقى التي تروج لها المركزية الأوربية، تتبنى في الوقت ذاته ودون أي قيد أو شرط نفس الأطر والحدود التي تعارضها وتشكل عليها: في حين تطالب بكثرة الضوابط الثقافية، وتخصيص مواد دراسية مستقلة لكل فئة قومية، نراها تبارك عدم المساواة الذي تروم دحره. تبقى التعددية الثقافية أسيرة هذه التصنيفات والحدود، وتعتم عن غير وعي على أسبابها الاقتصادية، وهي للعلة الأساس التي تقف وراءها. يتخطى ترنر حتى هذه الحدود ليستعرض آراء متضاربة للمحافظين ودعاة التعددية الثقافية (المحافظون يتهمون الطرف المقابل بالعمل على تجزئة البلاد وخلق مقاطعات مغلقة داخل الوطن الواحد، ويرد دعاة التعددية الثقافية أن علاقات السلطة ذاتها

.reify - (1)

Todd Gitlin, “On The Virtues of a Loose Canon” in Beyond PC: Towards a - (2) politics of Understanding, ed. Patricia Aufderheide)St Paul, MN: Greywolf .Press, 1992) pp. 188-9, cité par T. Turner, op. cit. p. 409

تفرز الحدود والتصنيفات، وانهم بإشاعتهم لرؤية تنادي بالمساواة بين الأقوام في طرح مطاليبهم، يهدفون إلى إرساء التعادل والتوازن) وليستنتج تالياً ان التعددية الثقافية هي في نهاية المطاف ظاهرة تنتمي لعصرما بعد الحداثة. انها ظاهرة تقترن بزعزعة شرعية السلطة الوطنية[1]وعولمة الاقتصاد. ففي مثل هذا الإطار الواسع، تغدو الثقافة أداة إيديولوجية للمقاومة بوجه تنميط الاقتصاد العالمي. بموازاة انتشار الرأسمالية، طفت إلى السطح عبارات ومصطلحات تعبر عن الهوية، ومنها أسلوب الحياة[2]، والسياسة الحياتية[3]. وثقافة المقاومة اليوم هي حربة تهاجم في كل الاتجاهات الأفكار التي تفرضها العولمة.

إن ترابط هذه العوامل الثلاثة، أي التوسع العالمي لرأس المال بشكل يتخطى حدود السلطة الوطنية، وظهور الهويات القومية، وثورة الاتصالات، يوفر ميزاناً نظرياً جديداً اكتسبت فيه الثقافة معنى جديداً مستقلاً عن الوطنية والقومية. لقد أصبحت الثقافة منبتاً لحق الحكم الذاتي الجماعي، ومصدراً لقيم جديدة. الثقافة بهذا المعنى الجديد ارتقت إلى مستوى مقولة شمولية عالمية تتمايز عن الثقافات الخاصة. انها ثقافة الثقافات، أو شيء ما فوق الثقافة. تأسيساً على هذه الرؤية لم يعد هدف التعددية الثقافية توطيد الوشائج بين الثقافات الموجودة، وانما تحرير وتعبئة قوى فاعلة بمستطاعها إنتاج هويات جديدة. الخلاصة هي ان التعددية الثقافية في تحليلها النهائي، ثقافي، وقدرة إنسانية عامة على ابتداع قيم جديدة.

ج ـ بلقنة السلطة

لا يتصرف كافة ناقدي التعددية الثقافية بكل هذا التسامح. المؤرخ الأمريكي آرثر شلزينغر مثلاً[4]، والذي يروي لاكورن أقواله في كتابه: «تكريم وإجلال القوميات الزنجية، والسمراء، والحمراء، والصفراء، والبيضاء، يشي بنهاية عصر (قدر الخلطة المغلي) السعيد»[5]. والنتيجة الوحيدة لهذا «الجنون القومي» هو ضعضعة مبادئ الليبرالية السياسية والقضاء على «النظام

---

(1) - nation- state.

(2) - life styles.

(3) - life politics.

(4) - Arthur Schlezinger, The Disuniting of America, Reflection on a multicultural- Society. Knoxville (Tennessee) whittle Direct Books, 1991, PP. 58-80, Cite par La corne, op. cit. p. 26.

(5) - D. Lacorne, op. cit. pp. 26-27.

الجمهوري» أي النظام الوحيد القادر على تفتيت التخوم القومية والسياسية والدينية[1]. إذا تنكرت الجمهورية لمبادئ الشعب الواحد، فلن يكون بانتظارنا سوى التقسيم والتجزئة والقبلية والتفكيك العرقي والتمييز العنصري داخل المجتمع الوطني.

صاموئيل هانتينغتون بدوره يعتقد أن ظاهرة «صراع الحضارات» يمكن رصدها بصورة خاصة ومقلقة داخل الولايات المتحدة. فالمهاجرون الجدد من أمريكا اللاتينية وآسيا يؤمنون بقيم ليست ديمقراطية ولا هي إنسانية. انها قيم قمينة بالاحترام في حدود ذاتها، لكن يتعين الإذعان بأنها تهدد الإجماع السياسي للبلاد[2]. النقود التي توجه للتربية والتعليم المبتنيين على المركزية الأوربية والإفراط في النزعة القومية، سيفضي في النهاية إلى «لا غربية»[3]. أمريكا. وهو في كتابه الأخير[4] يتعدى حتى هذه الحدود. ليقول: «لا يمكن لأمريكا أن تقوم على أساس التعددية الثقافية، لأن أمريكا غير الغربية لن تكون أمريكية». يقول الفرنسي بيير بيار نقداً لهذه العبارة: «إن مباركة حضارة غربية واحدة حالة ضرورية بالنسبة له كي يستطيع المنافحة عن الولايات المتحدة باعتبارها (المتفوقة على الجميع[5]»)[6].

وأخيراً، يقول لاكورن ان الأمر ما دون الوطني[7] سيتغلب من الآن فصاعداً على الأمر الوطني. وبكلمة ثانية التعددية الثقافية تحرر قوى الطرد المركزي، وإذا لم تواجه هذه القوى سدوداً في طريقها، فبمستطاعها خلق فوضى حقيقية، بل قد تتسبب في انبثاق نظام سياسي استبدادي شمولي»[8].

---

(1) - Ibid.

(2) - Ibid.

(3) - "If not Civilization, What"? in Foreign Affairs, no 5, 1993, p. 190, cité par Lacorne, op. cit. p. 27.

(4) - Samuel Huntington,The Clash of Civilizations-op Cit. P. 318.

(5) - Primus inter pares.

(6) - Op. cit. p.14.

(7) - infranational.

(8) - Bruse D. porter: Can American Democracy Survive, Commentary, no 5, 1993, p. 40, cité et traduit par Lacorne. Op. cit. p. 27.

د ـ النظام الأصيل لثقافة الغرب[1]

ربما أمكن اعتبار هارولد بلوم الأستاذ في جامعة «ييل» أهم الذابين عن الجوانب المتسامية الرفيعة في المركزية الأوربية وأوقرهم تفكيراً. في كتابه «النظام الأصيل لثقافة الغرب»[2] نقرؤه يعارض موقفين متطرفين: موقف المدافعين عن هذا النظام بسبب قيمه التي تسمى أخلاقية، وموقف الذين يهاجمونه بدون أي تريث ولا أي شعور بالمسؤولية. كلا الفريقين ينعته بلوم بصفة واحدة هي «مدرسة الضغينة»[3]. فهو يعتقد أن أسخف أنساق الدفاع عن هذا النظام الأصيل للثقافة الغربية، هو أن نتوهم بفعل الافتقار لليقظة والدقة الفكرية، ان هذه الآثار تجسيد لفضائل الإنسان الرئيسة. هذا خطأ محض. «الألياذة» لهوميروس تبجل انتصار جيش الفاتحين، و «دانتي» يستمتع بعذاب أعدائه في الجحيم. ودوستوفسكي معاد لليهود ومنافح عن الظلامية، بل وحتى عن ضرورة استرقاق الإنسان. الرؤية السياسية لشكسبير بدائية لا تتعدى مستوى كوريولان، وسبنسر يغتبط لمذابح المتمردين الايرلنديين، ونرجسية[4] الشاعر الرومانتيكي الإنجليزي «ورد زورث»[5] تحضه على إطراء نبوغه الشعري دون أي وازع وامتهان كل ينابيع الجمال والعظمة الأخرى[6]. المفكرون الذين يخالون ان بمقدورهم العثور على القيم الأخلاقية الكبرى في هذه المنظومة، لم يعرفوا عنها شيئاً. فقراءة الآثار الكبرى بهدف تكريس السجايا الإنسانية محض وهم وخيال. ذلك ان هذه الآثار مدمرة من كل النواحي. بل ان مطالعة الآثار الكبرى بمثل هذه الذهنية. الإيديولوجية، ليست قراءةً في الأساس. إذا قيدنا أنفسنا بقراءة الآثار الأدبية لاستنباط القيم الاجتماعية والأخلاقية، والسياسية منها، فسننمسخ بلا ريب إلى عفريت أنانية[7]. شكسبير، وسرفانتس، وتشاسر، ورابليه،

---

(1) - Western Canon.

(2) - Harlod Bloom, The Western Canon, Harcourt Brace & Company, New York, 1994.

(3) - School of Resentment.

(4) - egomania.

(5) - Wordsworth (William) 1770-1850.

(6) - Ibid. p. 29.

(7) - Ibid.

لا يعلمون على تسامي القيم الأخلاقية ولا على انحطاطها، لا هم قادرون على تربية مواطنين نافعين، ولا بمستطاعهم جعلنا مجرمين خطرين. الروح المنهمكة في محاورة ذاتها لا شأن لها بالواقع الاجتماعي. ما يمكن تعلمه من الآثار الأدبية الكبرى هو الأسلوب الصحيح في السيطرة على توحد الإنسان، التوحد الذي يبلغ نهايته القصوى عند مواجهة الموت.

عليه، فإن السمة المميزة لهذه المنظومة، هي أصالتها وبداعتها، وكذلك انتقائيتها[1]. قد لا يروق هذا الكلام لإتباع «مدرسة الضغينة»، بيد أن أصالة شكسبير ـ الذي يجوز الإدعاء أنه يحتل الموقع المركزي من هذه المنظومة الثقافية الغربية ـ لا تعزى إلى عرقه أو لونه أو خطابه السلطوي. ولنسأل: لماذا اختارت الطبقة الحاكمة شكسبير ولم تختر بن جانسون أو أي كاتب درامي آخر من عصر اليزابيث؟ إذا زعمنا أن التاريخ هو الذي رفعه إلى مرتبته السامقة وليس الطبقة الحاكمة. فيمكن السؤال تارة أخرى ما الذي جعل كتاباته ساحرة متألقة في أعين التاريخ؟ أوليس الأيسر أن نقول أن أعماله ذات تباين نوعي وماهوي عن أعمال غيره، بمن في ذلك كتّاب مثل تشاسر وتولستوي[2]؟.

النقطة المهمة الأخرى في هذه المنظومة هي مبدأ الانتقائية. وهذا بالطبع مبدأ نخبوي، إلا أن نخبويته تستند فقط إلى معايير جمالية دون الاعتبارات السلطوية والإيديولوجية. يصر المعارضون على ان هذه المنظومة الثقافية مصطبغة باللون الإيديولوجي للسلطة. «الواقع انهم يتجاوزون هذه المقولة بكثير ليتحدثوا عن التبلور الإيديولوجي للنظام الثقافي الغربي. ويقصدون ان تكريس وشيوع نظام ثقافي (أو تخليده) هو في البداية والأساس عملية إيديولوجية»[3]. فالجانب الجمالي للعمل الفني نابع بالنسبة لمدرسة الضغينة من الصراع الطبقي. وأما موت المؤلف الذي تحدث عنه فوكو وبارث، والعديد من أتباعهما، فهو أسطورة أخرى ضد هذا النظام الثقافي يشبه زئير حرب أصحاب الضغينة. انهم يريدون التخلص مرة واحدة وإلى الأبد من شرور جميع الأوربيين الذكور، البيض، والميّتين. كان هوميروس، وفيرجيل، ودانتي، وتشاسر، وشكسبير،

(1) - selectivity.

(2) - Ibid. p. 25.

(3) - Ibid. p. 23.

وميلتون، وغوته، وكافكا، وپروست، بيضاً وذكوراً، لكنهم بلا شك لم يكونوا ميتين. يتحدث كورتيوس[1] في كتابته حول «الشعر خلوداً» عن أحلام بوركهارت بشأن «العظمة في الأدب»، أحلام تتساوى فيها العظمة و الخلود. على ان كورتيوس وبوكهارت غادرا الحياة قبل ان يحل عصر أندي وارهول[2]، العصر الذي كان فيه الكثيرون نجوماً لمدة 15 دقيقة فقط. الخلود لمدة 15 دقيقة هو بلا شك من أدعى عواقب النظام الثقافي الغربي الشائهة للضحك والسخرية[3].

واضح ان بلوم لا يجاري التعددية الثقافية بحال من الأحوال، بل يمكن إضافة ان التاريخانيين والتفكيكيين يحظون بتأييده أقل من ذلك. انه يرفض كل هذه الطروحات بنحو حاسم ويراها بلا أساس ترتكز عليه. الجد الذي يلون لهجته الوقورة الفاخرة، وحبه الجم لأعمال شكسبير[4] الذي يعتبره قلب النظام الثقافي الغربي، وميله الجامح للأدب الرفيع، من الشدة بحيث يجوز اعتباره أحد أهم وأنشط المدافعين عن منظومة الآثار الأدبية الغربية في أمريكا. ويرفض بلوم رفضاً قاطعاً اعتبارات من قبيل السلطة، والعرق، والجنس، التي يشدد عليها دعاة التعددية الثقافية لتسويغ الأساس الإيديولوجي لسلطة البيض ومنظومة الآثار الأدبية. إذ ليس بوسعه موافقة مثل هذا الأساس، فهو يعتقد أن التغلغل إلى دائرة الكبار والعظماء لا صلة له باللون، والطبقة الاجتماعية، والإيديولوجيا، إنما هو أمر يرجع إلى الكفاءة الشخصية التي يخلدها الزمن. انها دار مقدسة لا سبيل إليها إلا بالنبوغ.

3. تحجر الهوية

الصورة الإشعاعية[5] الملتقطة للطبقات المفهومية داخل التعددية الثقافية، تدلنا على عدم وجود ثقافات مستقلة ككل منسجم قائم بذاته، وإنما هي بالتالي أساليب وجود، ومستويات وعي، و «أقاليم وجودية» داخل حدود ثقافة عالمية. ان هذه الثقافات وكما أسلفنا، ما عادت تدور حول محورها التاريخي، وكأنها نماذج للسلوكيات التقليدية

---

(1) - Curtius.

(2) - Andy Warhol.

(3) - Ibid. pp. 39-40.

(4) ـ نشر مؤخراً كتاباً ضخماً عن شكسبير:

Shakespeare,The Invention of the Human, Riverhead Books,New York, 1998.

(5) - radiographie.

تزدهر في التصدعات التاريخية التي تفصل بين «ليس بعد» و «ابدأ بعد اليوم». وهذا بالطبع لا يقلل من قيمتها، ولا يثلم من المحتوى الأنطولوجي لتواجدها. ولكن لا يمكن إنكار انها ليست ثقافات مستقلة، وانها لا تمتلك أجوبة جاهزة لمعضلات الإنسان المعاصر. الأدوات التي توفرها لنا، تستطيع فقط معالجة بعض جوانب واقعنا الوجودي ليس الآن: من أين نأتي؟ إلى أين نصير بعد الموت؟ ماهو معنى البعث والفلاح؟ ولهذا فان المساحات التي تفرزها هذه الثقافات المقتصرة على المحتوى الأسطوري ـ الرمزي، تفتقر لأية اعتبارات وأرصدة في المستويات الأخرى، أي في الجانب الآخر للمرآة، وفي فضاء الاستحالات الاستعارية وسوف نتطرق لهذا الجانب بمزيد من التفصيل فيما بعد عند مناقشة موضوع «الحوار في ما فوق التاريخ». ليس لهذه الثقافات ما تقوله حيال معضلات الإنسان المعاصر الملحة واليومية، وانطلاقاً من هذا يلوح ان العولمة، والتقانة، والعملية المجازية قد ساقت هذه الثقافات إلى ميادين مختلفة تماماً.

فكرة ان الحداثة بالمعنى الواسع للكلمة، وبمعزل عن كافة الروابط والانتماءات، أضحت جزءاً لا يتجزأ من وجودنا، تكرس هذه الحقيقة أكثر. لقد غدا هذا البعد الجديد هويتنا القشيبة وأضيف إلى ما كان بحوزتنا سابقاً. صحيح ان الحداثة لا تتلائم إلا بصعوبة مع الطبقات الأقدم للوجود، بيد أن تواجدها بات ضرورياً ولا مندوحة منه. حتى حينما نثور ضدها ونتحدث عن استحقاقاتها الضارة، فاننا نفعل ذلك بأدوات معرفية وفرتها هي لنا. والحقيقة أننا نتقبل الحداثة لا شعورياً وربما على الرغم من إرادتنا. بتعبير آخر، لقد دخلنا عملية «التغريب اللاواعي»[1] التي جعلت أسلوب حياتنا ونوع نظرتنا للأشياء مشروطاً بها.

من جانب ثان، علاقات السلطة بين المركز والمحيط، والتي يتحدث عنها أتباع التعددية الثقافية، قد تكون ملفتة من الناحية السياسية، وتساعد على إقصاء الاستعمار عن الروح والذهن، لكنها لا ترتبط بأواصر تذكر مع القفزات الجديدة في العالم. وسنرى عند الحديث عن العملية المجازية، ان هذه العلاقات تكتسب في العصر الحاضر أبعاداً جديداً. وببيان آخر، لا تقبل هذه الأقوال أية عثرات معرفية من الطريق، إذ ان مستويات الوعي المتعددة، وهي دون مراء أدق معضلة في واقعنا التاريخي الحالي (انطولوجيا محطمة، ارتباط متقابل، تلاقي ثقافات) لا يستطيع استيعابها وتشخيصها سوى وعي عاكس واحد، مزدوج الأقطاب، وواع لذاته بكلام آخر، هويتنا الحديثة فقط هي التي

.occidentalisation inconsciente - (1)

تتوافر على ملكة النقد، وهي وحدها القادرة على غربلة كل شيء بغربال نقدها، وبخلاف ما يتوقعه الكثيرون، هي وحدها التي بوسعها إعادة القيمة لأقدم مستويات الوعي، فتقوم بتقييمها بصورة صحيحة، وتمنحها «إقليماً وجودياً»، وتتيح تواصلها بكل الجوانب، أي أنها تربط عوالم العصور المختلفة ببعضها.

من دون هذه «الهوية الجديدة» لن تتعدى الثقافات (أي مستويات الوعي المتعددة) حداً معيناً من النمو، ذلك ان هذه الثقافات تخلّفت عن الانقطاعات المعرفية التي نسفت العالم المغلق لتلك الثقافات. ليس من اليسير إنكار ان هذه المستويات المفهومية لها إدراكها المختلف للزمان، والعالم، والموت، وآخر الزمان. وهو إدراك لا جرم ان له أهمية، وهو ثر من الناحية الوجودية وغني في جانبه الحسي، بمعنى أنه يكتنف طيفاً واسعاً ورائقاً من المشاعر العميقة، وهو مترع بالقوى الحياتية القديمة القادرة على مداعبة حتى أبعد الأوتار في أعماق النفس. لكنه للأسف لا يمكن أن يتجسد ويكون مزدوج الأقطاب، وينظر لنفسه من الخارج، ويمارس النقد الذاتي. فلو أراد ولوج الحقل العام، وسلخ المركزية الأوربية (أقصد الحداثة) عن أسباب قدرتها، فسوف يستأصل من الواقع المتغير للعالم بشكل لن يسفر إلا عن تشتت نفسي لا يطاق.

ظاهرة الهجرة الواسعة لطبقات المجتمع المتقدمة عند قيام الثورة الإيرانية، لم تكن وليدة أسباب سياسية وحسب، ففي نظام الحكم السابق أيضاً لم تتوفر حريات سياسية. لقد حصلت هذه الهجرة لأسباب أخرى. ان رسوخ نظام حكم ديني سلطوي يرتكز إلى الهوية، أوجد بنية شعورية وعاطفية خاصة، لأنها ساقت المجتمع إلى مستويات وعي غير مألوفة ـ كمال ألمحت لذلك في مناسبة سالفة ـ فقد زرعت في وجدان الإنسان الذي يرى نفسه منتم للعصر الحاضر، نوعاً لا يطاق من الشعور بالاغتراب(1). في غضون أشهر قليلة سادت أنساق حياتية قبلية خلقت مناخاً شعر معه الكثيرون أنهم يعيشون في عالم غير واقعي يفتقر فيه كل شيء للأسباب، ويكون في الوقت ذاته ممكناً. بمشاهدة إنبعاث متبنيات دفنت في عهود عتيقة، وأحياء عادات نسخت منذ قرون، شعرنا أننا نرجع زمنياً إلى الوراء(2).

قسم كبير من سكان إيران (الذين ازدادوا بنحو ملحوظ بعد الثورة) اكتسبوا هوية حديثة

---

(1) - dépaysement.

(2) - Daryush, Shayegan, Qu`est-ce qu`une révolution religieuse?, Albin Michel Paris, 1991, pp. 241-42.

تراكمت فوق الطبقات القومية ـ الدينية لشخصياتهم. والواقع الجديد كان يثير حفيظة من اعتادوا على ضرورات الحياة الحديثة. شطر كبير من المجتمع (وهذا ما يصدق على كل مجتمعات العالم) على حد تعبير نوبرت الياس(1) شذب إندفاعاته الحياتية على شكل «كوابح ذاتية» طبقاً لأذواق وعادات الإنسان العصري. ولهذا واجهنا طرداً جماعياً (بالنسبة للطبقات الحديثة على الأقل) على كافة المستويات الثقافية، والاجتماعية، والسياسية.

4 ـ من الرمضاء إلى النار

المطالبون بتوزيع السلطة قد يكونون محقين في إعلانهم عن هذا المطلب، لأنهم يعملون وفقاً لمقتضيات شعار «المسموح به سياسياً». بيد ان السؤال هو: ما الذي يجب توزيعه؟ ومع من ولمن؟ إذا كانت الغاية التشديد المتصاعد على الهويات القومية، والانخراط في النزعات المحلية بضيق أفق ودون اكتراث لخطاب الحداثة العالمي، أفلا يؤول هذا إلى هلوسات قومية، ومدارس ضغينة، وجمود الهوية وتحجرها؟ أخال أنه من السذاجة المفرطة الانكفاء إلى قوقعة الذات على هذا النحو.

ولكن ما هو تحجر الهوية؟ كل هوية حصرية مهما كانت الصورة التي تتجلى فيها والقناع الذي تخلعه على وجهها، فهي بحث عن النمطية والطهر البدائيين... مرآة خادعة تضلل وتجذب في نفس الوقت. وتوفر لنا الملاذ حيال هجمات ملك الموت (المركزية الأوربية). حينما يخلق أدنى نفوذ لـ«الآخر» تصدعاً في جسد هويتنا المتجانس، فهل ثمة رد فعل أكثر طبيعية من مجابهة بكل قوانا، واللوذ بأقبية نأمن فيها على عالمنا الرجعي؟ العالم الذي حرمته سدود الحداثة من التعبير عن وجوده وهو يعتزم الآن ان ينبعث تارة أخرى بكل شدة وإصرار. حينما نتقوقع في أصداف اعتباراتنا المحلية الضيقة، ونفتش أصول خيالية وأسطورية قديمة مؤسسة، ونبتعد عن مخاطر الصدامات الصاخبة، أفلا نكون قد استجرنا من الرمضاء بالنار، وسقطنا من السكون والجمود إلى هاوية الظلامية؟ انه خطر يهدد جميع أنصار التعددية الثقافية الحانقين، والقوميين، والمؤسسين مهما كانت مواقفهم وسواء كانوا أفارقة، أو مكسيكيين، أو أفغانيين، أو إيرانيين، أو هنود.

يقول سيوران ان الفكر الرجعي «يحمل وصمة الوثنية الأولى»(2). فالوقوع في أسر

(1) - Nobert Elias.

(2) - Emile Cioran, Exercices d`admiration, Gallimarnd, Paris, 1985. p. 30.

أفكار المنشأ والمبدأ، وهو ذاته الوقوع في أسر الأنساب، أو قل أسر النزاهة والطهارة، هو العلامة الفارقة للفكر الرجعي. العلاقة مع الآخر وإقصاؤه يرتبطان بعلاقة عكسية. كلما أوغلنا في هويتنا الخيالية، وعدنا أدراجنا إلى وضعنا السالف، كلما اقتربنا من ذاتنا أكثر، أي كنا أكثر أصالة وواقعية. وهكذا نتحاشى المسار الأفقي للتغييرات، ونستبدله بالمسار العمودي. وفي هذه الحال سنرى العلاقة مع الآخر وتحطيم صرامة قيودنا وأقفالنا (لا سيما في إطار العولمة) خطراً عظيماً يخرجنا من دفء عاداتنا وتقاليدنا، ويطيّر من رؤوسنا سكرة محافلنا المألوفة، ويجعلنا نترك هذا الإدمان والأفيون، كلما واجهنا أخطار المركزية الأوربية وما شاكلها من أخطار، نكون أنفسنا أكثر، نكون أكثر عروبة، وأكثر صينية. الإنسان المنكفئ على نفسه والمعرض للضربات في كل لحظة، لن يطيق هذه الإنكسارات الداخلية. في مثل هذه الظروف، سيكون مناط الأصالة الوفاء لنمط معين من الحياة، بل وأسوء من ذلك أحياناً، أي العزلة وعدم تقبل الآخرين. وستعد المناعة إزاء نفوذ الآخر صفة حميدة بحد ذاتها تفضي ضرورة إلى جمود الهوية أو الجمود القومي (لا فرق بين هذا وذاك). هل ما يزال للتعددية الثقافية معنى؟ في البدء لنستعيد ما ذكرناه في المدخل. لو لم نكن نعيش في عصر الأنطولوجيا المحطمة والارتباطات المتقابلة، أي في ظروف ما بعد الحداثة التي يعتقد ان مؤشرها الأبرز هو نهاية الميتافيزيقا واضمحلال الرؤى الكونية المهيمنة، ولو لم تكن نقود التفكيكيين المدمرة بصورها المتنوعة قد أعطبت عجلات العقل، وفضحت حيله ومكره ومحوريته الخطابية[1] (الشيء الذي قام به أنصار المركزية الأوربية أنفسهم) لما أتيح لأصوات العالم الأخرى ان تسمع وتطالب بحقوقها في ان تسمع. قفزات الحداثة ذاتها وتطرفها هو الذي فرض بفضل التفكير الذاكر تزامن مستويات الوعي المختلفة. التعددية الثقافية بدورها نتاج هذا التزامن وليست من إرهاصاته. هل الحوار ممكن في عصرنا الحاضر؟ نعم بلا شك. ولكن بمراعاة الاحتياطات اللازمة.

أولاً: يجب العزوف عن التطرف الحاقد والخطابات المعادية لفلان وعلان، وهي خطابات تحترف اللعن والتفكير بسبب افتقارها لاستدلالات متماسكة.

وثانياً: يجب أن نتقبل عدم وجود ثقافات مستقلة بالمعنى الحقيقي للكلمة وإنما نحن دائماً حيال أنساق وجود لا يقيض لها الازدهار إلى داخل نطاق الحداثة.

---

(1) - logocentrisme.

ثالثاً: نستمرئ ان الأواصر بين أنساق الوجود هذه ومستويات المعرفة (المستوعبة لأنماط الوعي المختلفة من العصور الحجرية حتى عصر الاتصالات) تتأتى على شكل حوار الإنسان مع ذاته ومع الآخر، لا في صورة فعل ثوري الغاية منه قلب السلطة. ويجب أن نستسيغ أيضاً أن الإشكالية الرئيسة إشكالية معرفية رغم ما لها من تداعيات اجتماعية وسياسية. وينبغي أن نقتنع كذلك ان هذا الحوار ممكن على المستوى الأفقي، لأنه يمتتح براهينه من منطقة الاختلاط والتهجن (أعني الهويات الحدودية، وأنماط الوعي الهجين، والمهاجرين، وعابرو الحدود) وهي منطقة تقدم ظاهرة جديدة: الترقيع[1]، والأربعين قطعة... ظاهرة تجيد توظيف فن تركيب الأواصر المتعددة على كافة المستويات.

ولكن كما يعبر آلن أرنبورغ في كتابه الجديد «أتعاب بقاء الأنا»[2] فان لهذه اللعبة ثمنها الباهض من الزاوية النفسية. ذلك ان الحداثة الديمقراطية تركتنا من دون إرشادات وعلامات، لذلك يجب أن نبتدع علاماتنا التوجيهية بأنفسنا فنكون قد صنعنا عالمنا بأيدينا. «بدل أن يتصرف الإنسان طبقاً لدساتير خارجية (أو وفقاً للقانون) عليه التوكأ على قدراته الذاتية والتوسل بمواهبه الذهنية»[3]. وهكذا فالإنسان مرغم على مساع استنزافية. والكآبة الناجمة عن هذه الحال هي «وباء مجتمع لا يتأسس على الشعور بالذنب والانضباط، بل على المسؤولية والإبداع»[4]. من أجل ان يجتنب الإنسان المعاصر «تعطيل أعماله» عليه الإمساك بزمام المبادرة، والإبداع. وفيما يتصل بموضوعنا، عليه التشبث بكل أنواع التلفيق: تحطيم أغلال عدم الاعتراف بالآخرين، إعادة تشكيل الوجود الذاتي، إعادة بناء الشرفات المطلة على الحياة، خلق قيم جديدة، إيجاد التناغم في عالم شديد الفوضى، والزحف نحو صعد جديدة للوجود. هل مثل هذه الصعد موجودة؟ هل يمكن الاقتراب منها إلى حد العناق؟ لا ريب ان ما نرومه من صعد الوجود الأخرى هي ثقافات ما قبل الحداثة التي رغم أنها لم تعد قائمة ككل منسجم مكتف بذاته، إلا انها تدعو إلى أبعاد أخرى للمعنى. هذه الأبعاد الأخرى للمعنى تقع فيما وراء الحداثة، فيما وراء الانقطاعات

---

(1) - bricolage.

(2) - Alain Ehrenberg, La fatigue d`étre soi, Editions Odile Jacob, Paris, 1998.

(3) - Ibid. p. 14.

(4) - Ibid. p. 15.

المعرفية للعصر الحديث، وفيما وراء هويتنا العالمية. ينبوعها «اللاشعور الجمعي» للإنسانية. ومع اننا بفضل ملكة النقد والتدبر في الذات ـ التي ندين بها لهويتنا الحديثة ـ نستطيع التناغم مع العالم المعاصر، فلأجل أن نفتح أبواب أقاليم التواجد الأخرى، نحتاج إلى مفاتيح معرفية أخرى. إذ في ميدان الاستحالة هذا والواقع في الطرف الآخر للمرآة، تبهت ألوان الحداثة، وتفقد قدرتها على الفعل وعلى قيادتنا. في هذا المستوى، تنقلب المشاهد رأساً على عقب. انها تجربة على ضد من العادات والأساليب المألوفة، ولها أنساقها ونظمها المختلفة. هنا يتعين تحطيم الأغلال. وهنا يسود الحوار، لكنه كما سنشرح فيما بعد ليس حوار ثقافات طفولي، وإنما حوار متعال على التاريخ[1].

(1) - métahistoire.

- 3 -

هويّة[1] بأربعين وجهاً

(1) Identité d›Arlequin (هويت جهل تكه)

يطرح الباحث الإيطالي آري دي لوكا[1] في كتاب (الطابق الارضي) فكرة وجود اشخاص عدة داخل شخصية الإنسان الواحد، فيقول: «يخفي كل واحد منّا جماعة من الناس في داخله، هذا على الرغم من أننا نركن مع مرور الوقت الى تبديل هذه الكثرة وحدة أو فرديّة[2] جوفاء، فنحن مرغمون على الظهور كفرد واحد له اسم واحد، ونتحمّل مسؤوليته وحده، لهذا فإننا نعوِّد الأشخاص المتنوّعين في داخلنا على الصمت والسكون، بيد أن الكتابة تساعدنا على إعادة اكتشافهم».

ان فكرة وجود جماعة من الناس في داخل كل واحد منا، أي وجود أشخاص أو صور عدّة في داخل شخصيتنا، تبدو استعادة بليغة؛ لأنها تعبّر عن موقع الإنسان المعاصر الذي ما عاد قادراً على حفظ كينونته داخل حدود هوية معينة، فكلما شددنا على هويتنا، وكلما رفعنا أصواتنا بالانتماء لهذه الجماعة أو تلك الأمة، أفصحنا عن هشاشة هويتنا أكثر من ذي قبل.

إن معاناة الإنسان اليوم من أزمة هوية مردّها إلى أن الهوية لم تعدْ مجموعة رتيبة من القيم الثابتة المطلقة، فالهوية الفرنسية مثلاً تجاوزت اليوم حدود فرنسا، وتمدّدت على كل المساحة الاوروبية، ومن يدري ربما اتّسعت غداً في كل الكوكب الأرضي.

الهويّة النقيّة الرتيبة، ومثالها الهويّة المنبعثة من شعب أو دين منغلق، لا تتكرّس إلا بإلغاء الآخرين. وطبعاً لا يعني هذا الكلام أن شخصيتنا ذائبة في مركب لا شكل له ولا عنوان، إنما معناه أن اختزال شخصيتنا إلى (فريدة خاوية)، لم يعد يلبّي حاجة واقعنا الفردي المعاصر الذي غدا مركّباً ومعقّداً، بخلاف بعض الطروحات الساذجة التي تؤكّد

(1) Erri de luca.

(2) Singularité.

بساطته ونقاءه، فكما أن تزامن الخطابات وانتهاء هيمنة الإيديولوجيات بعث الروح في الأصوات الماضية، الدارسة، وانتشلها من أعماق التاريخ، كذلك تنقل كل مستويات الوعي المتواجدة في دواخلنا بالقوة إلى مرحلة الفعل، وتعبّر عن وجودها إلى جانب بعضها، وتنبئ عن هويّات كنّا ذاهلين حتى عن وجودها. طبعاً نحن لا نكتشف (الجماعة) التي في داخلنا فقط، ولا ندرك أن وجودنا عبارة عن مجموعة من أشخاص متنوعين فحسب، بل نتنبّه أيضاً إلى أن هؤلاء الأشخاص هم إدراكات وأنماط واعية ينتمي بعضها إلى البعيد البعيد، إلى أزمنة ظهور الحضارات السحيقة، لذا فهي تذكّرنا بأطوار تكاملنا عبر الزمان. إننا نشعر كأننا نفتش عن الكأس المقدّس[1] برفقة هذه الأصوات المبعوثة من رقدتها، وبصحبة كهانٍ معتقين في السهول الآسيوية، ورهبانٍ بوذيين، ومرتاضين هنودٍ وفرسانٍ أوروبيين. إننا نضمر في دواخلنا كلَّ (ملاحم الاجيال)[2] ، وهي ملاحم وأساطير متواجدة في أعماقنا بكافة طقوسها وصورها وأحلامها الجماعية.

1. التّفكير الترابطي

تنسج هذه الصّور المتنوّعة شبكة من الترابطات الدقيقة، فيُخاط ثوبنا ذو الأربعين قطعة من قماشٍ ذي ألف لون شأننا شأن (آرلوكان)[3].

ولا مراء أن التعدّدية الثقافية واختلاط القوميات، وتمازج الأفكار، والتهجن المضطرد، كلّها ظواهر تجعلنا مستعدّين لهويّة مركّبة. إدوارد غليسان[4] الذي عقد أهمية كبيرة على ظاهرة (الاختلاط اللغوي والعرقي)[5] واعتبره اختلاطاً ممتداً على حقب زمنيّة طويلة، يرى أن كلَّ هويّة رتيبة أو نقيّة[6] تنقض (الآخر) بالضرورة. مثل هذه النظرة للهويّة تقف

(1) Graal اسم كأس ثمينة غامضة مملوءة بدم المسيح، وفي الأساطير القروسطية أن فرساناً كثاراً (شوڤالييه) خاطروا بحياتهم من أجل العثور عليه. وحكاية بارسينال مستلهمة من هذه الأسطورة.

(2) La légende des siécles (اشهر دواوين فيكتور هوغو).

(3) آرلوكان بالإيطالية Arlecchino شخصية معروفة في المسرح الإيطالي (Commedia dell›arte) ترتدي ملابس تتكوّن من أربعين قطعة بألوان غير متناسقة.

(4) Edouard Glisssant شاعر وكاتب فرنسي ذو أصل مارتينيكي (مارتينيك 1928) درس في قصائده ونتاجاته الذهنية المارتنيكية، وله أعمال مميزة في تمازج الثقافات.

(5) Créolisation

(6) يكسدت.

على الضدّ من هويّة هي اليوم هويّة (واقعية) للثقافات المركّبة. في هذه الثقافات تبدو الهويّة عاملاً ونتيجة في الوقت نفسه للون من التمازج اللغوي والعرقي، أي إنها تعمل كالريزوم[1] [2]. (الهوية الريزومية جذور تذهب لاستقبال جذورٍ أخرى. ليس المهم في مثل هذه الظروف استقلال الجذور وخلوصها المطلق، إنما المهم أسلوب اقترابها من الجذور الأخرى، أي ارتباطها بغيرها من الجذور. الذي أراه هو أن معرفة الترابط ونقده، غدا اليوم أكثر بديهية وامتاعاً من معرفة الوجود ونقده)[3]. ونحن نعلم أن فكرة الريزوم والتفكر المتحرّك[4]، من طروحات جيل دولوز في كتابه (الألف مستوى)[5] الذي وضعه بالاشتراك مع فيليكس غاتاري.

(التّفكير الترابطي) يعبر بنحو من الأنحاء عن مفهوم التزامن الذي ألمعت اليه في مناسبة سابقة، بيد انه على صلة بطائفة من المفاهيم المفتاحية في فكر غليسان تكرس تعددية اصواته[6]وبالتالي يقف مفهوم التنوع على الضد من الرؤية الجزمية للوجود، والمفضية إلى العصبيات الفئوية والأصولية، ويؤخذ مفهوم التنوع هنا بالمعنى الذي رمى إليه سغالن[7]، وهو مفهوم ينطوي على الاهتمام بـ(الآخر)، ويختصّ بتجليّات الدهشة، وتعدّد الأشياء، والمراسم، والعادات، والموجودات.

وهكذا ففي مقابل التفكير المنتظم الذي يسمّيه غليسان التفكير القارّي[8]، ومثاله

(1) Rhizome الساق الدفينة في التراب من بعض النباتات والمسؤولة عن نمو النباتات، ينمو الريزوم كل عام بمقدار معين في الاتجاه الأفقي فتظهر منه أجزاء جديدة، لذلك لن يموت الريزوم حتى لو قطع بالأدوات الزراعية وذلك خلافا للجذور، وإنما تتوالد منه عدة نباتات.

(2) Edouard Glissant, Introdu-ction a une poétique du divers, Gallimard, Paris, 1996, p. 23.

(3) Poétique.

(4) Ibid. p. 31

(5) Pensée nomade.

(6) Milee plateaux.

(7) Polyvalence.

(8) Victor Ségalen شاعر وروائي فرنسي (1919 ـ 1978) ابدى اهتماماً بالغاً بمعرفة الثقافات الاخرى. له كتاب حول الصين، اكتشف عام 1903 في هايتي آخر لوحات غوغان.

النظام الغربي المهيمن، تقع الرؤية الأرخبيلية[1]، وهي أرق وأكثر صوفية وأعلى قابلية على التأقلم مع الكثرة والتعددية، وبالتالي فهي أوفق لمناهج الفكرة الاستقرائية وغير المنتظمة التي تسود عالمنا المعاصر. والتفكير الأرخبيلي من ناحية أخرى هو تفكير الرواسب الماضية والآثار القديمة، الآثار التي نعيد اكتشافها بشكل من الأشكال عبر البحث والتنقيب في الذكريات المشطوبة للثقافات القديمة. هذه الآثار تشكّل أساس التفكير الشهودي اللامنتظم الذي نتّحد ونتعاطف معه أثناء تجربة شاعرية هي تجربة (العلاقة في العالم المعاصر)[2].

بأخذ مجموعة هذه المفاهيم في الاعتبار، يمكننا الخلوص إلى أن مفهوم الرابطة أو العلاقة ذو صلة بالهوية الريزومية وتقبّل (الآخر) والاحترام المتبادل للعناصر غير المتجانسة، فهذه العناصر إذ ترتبط ببعضها تخلق أرخبيلاً أو مزيجاً متنوّع الأجزاء. نحن جميعاً عرضة لعملية التمازج بدرجات متفاوتة. إن هذه الترابطات لم تعد تستغرق فترات زمنية طويلة مثلما كانت في السابق، ومن نماذج ذلك ما حصل في العهد الذي راح فيه الفرنسيون ـ الرومانيون[3] يعتبرون أنفسهم رومانيين حقيقيين لا خليطاً من الفرنسيين والرمانيين. الجانب المدهش من الامتزاج المعاصر هو نفوذه الخارق السرعة إلى وعينا. يقول غليسان في هذا الصدد: «أعتقد بأن العالم اليوم يمر بعملية اختلاط، أي إن ثقافات العالم تترابط بشكلٍ فائق السرعة وواعٍ تمام الوعي، إنها تتلاقح مع بعضها وتتمحور في إطار صدامات باهظة التكاليف وحروب ضارية، وأيضاً في إطار تحركات زاخرة بالوعي والأمل»[4].

«كما أننا حين نقيم علاقة مع العالم، نقتنص بقايا كل الثقافات ونتخذها لأنفسنا تراثاً، كذلك الخيال، يحتاج إلى كل لغات العالم للتعبير عن نفسه. وطبعاً ينبغي التنويه إلى زعم غليسان بأن التعدّدية اللغوية لا تقتضي تعايش عدة لغات أو معرفتها، إنما تحتاج حضور لغات العالم الأخرى عند استعمال لغتنا الأم»[5].

---

(1) Pensée continentale.

(2) Pensée archipélique.

(3) Ibid. p. 25.

(4) إشارة إلى العهد الذي ظهرت فيه نتيجة غزو الرومان لمنطقة الغال (فرنسا حالياً)، ثقافة مركبة من الثقافتين الفرنسية والرومانية أطلق عليها اسم غالو ـ رومان (gallo – romain).

(5) Ibid. p. 15.

2. التّمازج

جون بارنابيه، وباتريك شاموزو، وروفائيل كونفيان ثلاثة باحثين من آنتيل، استلهموا أفكار غليسان ليصدروا عملاً مشتركاً عنوانه (حسنات التمازج)[1]. يقولون في مستهل الكتاب: «التمازج هو الاجتماع الناجم عن الأفعال وردود الأفعال بين العناصر الكاريبية، والأوروبية، والأفريقية، والآسيوية، والمتوسطيّة، التي جمعها جبر التاريخ في أرض واحدة. الجزر والسفوح التي أثّرت فيها هذه الظاهرة، كانت بوتقة انصهار إنسانية جديدة طوال ثلاثة قرون، ضمن إطار عملية استأصلت فيها اللغة والعنصر والدين والأعراف والتقاليد وأساليب المعيشة فجأةً من أنحاء مختلفة من العالم، وألقي بها في بيئة غريبة لتبدأ هناك حياة من نمط جديد»[2].

من جانب آخر، توجّس سكان هذه المناطق خيفة من هذا الاختلاط والتمازج، فراحوا يبحثون عن ملاذ أو حيّز اسطوري جديد. وكانوا يفتّشون في أفريقيا وأوروبا والهند وأميركا عن ملجأ يأويهم، في حين كان هذا الملجأ الجديد يبيّت لهم استقبال علاقات ثقافية، الظاهرة التي تحققت في زماننا من دون أدنى ريب.

التمازج «قالب مفكك أعيد تركيبه ثانية»[3]، يعكس كلّاً جديداً، بيد أن هذا الكلّ يشبه مدينة أجنبية صاخبة بكل شيء[4]. إنه رؤية بانورامية مترامية الأطراف، تتقابل فيها بصمات وآثار الترسبات التاريخية، وتتلاقح في ما بينها لتصنع «وعياً لا جزمياً لكلٍّ يحافظ على تنوّعه»[5]. وهو كلٌّ يعتمد بدوره على التنوّع كما في آراء غليسان، وهو متحرّر من جبروت اللغة الآحادية، ودساتير المركز المطلق غير القابل للاختزال. هذا الكل يدفع العجلات الثقيلة للهوية إلى الأمام، ذلك أن كلّ هوية مهما كان انتماؤها العرقي والقومي، هي على كلّ حالٍ تركيبة وكيانٍ هجينٍ، يحمل ترسّبات كلّ الأشكال والطبقات النفسية الناتجة عن تلاقحات سابقة، ويكتنف في داخله بقايا تنقلات سكّانية سالفة، فينمّيها في بوتقته

(1) Ibid. p. 41.

(2) Jean Barnabé, Patrick Chamoi-seau, Raphaël Confiant, Eloge de la créolité, Edition bilingue fran-cais, anglais, Gallimard, Paris, 1989, et 1993 pour la présente édition.

(3) Ibid. p.26.

(4) Ibid. p.27.

(5) Totalité kaleidoscope.

ويطورها، خلافاً للأميركي الكلاسيكي، وهو نواة الأنكلوساكسونيين، الذي أوجد ثلاث عشرة مستعمرة، أصبحت في ما بعد الولايات المتحدة الأميركية (وهو كما نعلم «ثقافة مهاجرة» جاءت من بريطانيا)، فإن تمازج سائر نقاط العالم الحديث كان ترابطاً فجائيًّا قويّاً بين عدّة قوميّات (أوروبية، أفريقيّة، حمراء)، وجماعات سكّانية متنوّعة ثقافيًّا. وقد أتيح لهذا التمازج أن يصنع بنسق تدريجي مجتمعات متعدّدة الأعراق والقوميات، ويبتكر تالياً «نماذج ثقافية جديدة وفّر لها الفرصة كي تتعايش سلميّاً الى حدٍّ ما»[1].

خلاصة القول إنه على الرغم من خطوات التطهير العرقي، وما يواجهه التمازج من صدود ومقاومة، فإن العالم سائر لا محالة صوب التمازج، الظاهرة التي تشكّل مصير الكوكب الأرضي، وتدلّ بلا جدال على شكل مرقّع ينتظره عالم الغد.

3. التحوّلات المضاعفة

حتى في نطاق الصدام الثقافي بين الأفراد، بمستطاع ظاهرة الخلق الواعي للروابط أن توجد أفراداً مركّبين (ذوي حياتين) ينتمون إلى عوالم متباينة من دون أن يكون بروز أحدهم ناقضا للآخر. يعالج تزوتان تودوروف في كتابه الشيّق (الإنسان الغريب) الثنائيّة المنبثقة عن ظاهرتي «التطهير الثقافي»[2] و«التقبّل الثقافي»[3] بمنهجيّة مميّزة. «ينبغي أن أسلم لأمر مفروغ منه: إنني لن أكون أبداً فرنسياً حقيقيّاً كالآخرين. والمرأة التي تزوّجتها أثناء رحلتي إلى هنغاريا كانت أجنبية مثلي في فرنسا. وبالتالي فواقعي الراهن لا هو مصداق للتطهير الثقافي، ولا ينضوي تحت يافطة التقبّل الثقافي، إنما هو شيء يمكن تسميته التعالي الثقافي[4]، أي إحراز مُناطات وضوابط حديثة من دون التفريط بالمُناطات والضوابط السالفة. أنا أعيش من الآن فصاعداً في أجواء خاصة في داخلي وخارجي، أجنبي في دياري (صوفيا) ومواطن في ديار الغربة (باريس)»[5].

هذا التبدّل المزدوج ليس مجرد نفي مزدوج، إنما يشمل أساليب متفاوتة للوجود أو

---

(1) Ibid. p.28.

(2) Ibid. p.31.

(3) Déculturation.

(4) Acculturation.

(5) Transculturation.

الكينونة. إن اسلوب وجودي أنا وعلاقتي بـ«الآخر» في إيران وفي فرنسا لا تتحقّق على أساس معايير معرفية وعاطفية واحدة. وكأن كل إقليم من أقاليم الوجود له نمط خاصّ من الحسّ وأسلوب خاصّ من التأثّر على الذهن، بمقدار ما أنا غارق داخل حدود أرضي في علاقات عاطفية شديدة ومغالية، فإني في أرضي «الاخرى» أي في فرنسا، أحقق هذه العلاقات على صعيد ذهني، بمعنى أن التفاهم اللغوي في أرضي الأخرى يغلب على التعاطف القلبي.

هذه القضية تفضي بنا الى معضل آخر هو أصل كثرة الثقافات وأساسها. ألا يفيد الاعتقاد بأن التفكير يصطحب بقايا الرواسب الماضية، ألا يفيد وجود أساليب انكشاف وشعور أخرى ـ إلى جانب الوعي المعاصر الذي يشكّل معرفتنا الراهنة للعالم ـ لا تتبع ذات المعايير؟ نظراً لوجود «جماعة» داخل كل فرد، تجعله يحمل على عاتقه عبء العصور الخوالي لا شعوريّاً، وبلحاظ أن كل هذه المستويات متواجدة في داخله إلى جوار بعضها وبنحو متزامن، وأن صلته بباقي الثقافات يبث فيها روحاً جديداً، ألا يمكن القول إن كل فرد هو تفكير في حالة غليان؟ كيف يتاح التحكم في عوالم ممتنعة الجمع تتواجد بشكل متزامن في وجود الإنسان؟ ألا تطرأ قفزة نوعية للإنسان حين انتقاله من عالم إلى آخر؟ ألا يعترينا لون من التحول الكيفي بانتقالنا هذا من مملكة إلى أخرى؟ أفلا ينبغي تغيير مفتاح الرموز، والاستعانة بنمط تأويلي آخر؟ فالإنسان بعيداً عن ارادته، ساحة لنزاع التفاسير والتآويل المختلفة، أو بعبارة أخرى هو مجال يتمدّد فيه طيف متنوّع من مستويات المعرفة. كل واحد من هذه المستويات دليل ارتباط الإنسان بأحد أساليب الكشف المتباينة.

لكل ثقافة أسلوبها الكشفي الخاص. السحر وهو من سمات الشمنسيم[(1)]* لا يمكنه شطر وعيه الى قطبين على غرار الفكر الديكارتي. والعرفان النظري في الإسلام لا يفسر العالم وفق ملاكات الأنطولوجيا التنويرية في الغرب. واليوغا التي جعلت غايتها كما

---

(1) * الشمنسيم: دين بدائي يتميّز بالاعتقاد بعالم محجوب، هو عالم الآلهة والشياطين وأرواح السلف، والشامان كاهن أو ساحر يعمل على معالجة المرض، ويحاول كشف المخبأ والسيطرة على الحوادث، وهو في حال من الانجذاب الصوفي، والشامانية، معروفة بين قبائل المغول في شمال آسيا ووسطها، وبين الإسكيمو، وهنود أميركا الحمر، وهي أقدم شكل معروف للأديان، يعود الى ما قبل 20000 عشرين ألف عام، أي الى العصر الجليدي. دائرة المعارف البريطانية 2002م.

يقول مؤسسها باتانجالي إلغاء كافة المراتب الذهنية ـ النفسية، تفهّم لا وعي الإنسان بطريقة مغايرة لعلم نفس الأعماق. إن الأساليب المعرفية المختلفة التي تسيطر على ذهننا، يتطلّب كل واحد منها مفتاحاً خاصّاً للتفسير. إن التوفيق العمودي بين هذه الأساليب، أصعب واجبات الإنسان. ومع ذلك فمثل هذا الترابط ممكن الحصول بسبب الترسّبات المنقوشة في أقدم ألواح الذهن[1] وطبقاته الموجودة في ذاكرة البشر جميعاً، وكذلك في طبقات الوعي الخاص بمختلف الأعصار. إنه ترابط ممكن بالرغم من صعوبته، وصعوبته تعود إلى أن تحقّقه منوط بشرطين أساسيين: الأول وجود وعي معاصر عاكسٌ وواعٍ قادرٍ على ترتيب آثار العصور المختلفة الى جانب بعضها، وعرضها في صورة شاملة. والشرط الثاني سعة الصدر والأفق التي تخوّل الإنسان الإصغاء لكل الأصوات التي تناديه، الأصوات المغرية التي تطلب مشاركتنا، غير أنها للأسف الشديد ليست معاصرة لنا.

كل ارتباط بالأحوال القديمة للوجود تنبعث من تحول باطني أو استحالة داخلية. وهذا يصْدُق أيضاً على الانتقال إلى مستويات أخرى من التواجد تستلزم كما أسلفنا أدوات معرفية مختلفة. لا شك أن عزف مقامات متعددة في هذه المستويات المتفاوتة للوعي هو الذي يستطيع تفعيل تلك (الجماعة) التي نختزنها لا شعوريّاً في دواخلنا. وهذه المسألة على جانب كبير من الأهمية والظرافة في الراهن العالمي، إذ إن مساحة عظمى من هذه الحالات المتعددة لا تزال بكراً غير مزروعة في مزرعة وجودنا.

السائحون في ثنايا الثقافات وتضاعيفها يعرفون هذه الشروخ والأخاديد جيداً. إنهم يواجهون دوماً فضاءات وسيطة تفصل بين هذه العوالم وتموضعها في مقابل بعضها... يتسنى القول إن نواقيس أخرى تناديهم، إلا أنهم لا يدرون كيف يلبّونها... لا شك أنهم يحاولون تجنّب الصدامات بغية الصمود حيال هجمات العوامل الناسفة لعالم كان ذات يوم قطعة واحدة. وربما توسّلوا بحلول سهلة واختزالات تسطيحية محاولين إعادة نسج وجودهم من جديد، بيد أن هذه المساعي اليائسة لإعادة تشكيل عالم مفكك تتم غالباً بأساليب يشوبها العنف. يسجن الإنسان نفسه داخل مقولات مغلقة، مقولات كالشعب، القبيلة، الجماعة، أو القومية. هذه الحيل ملاجئ تتيح فرصة لمواجهة تشتت هوية الإنسان. بيد أن هذا اللجوء والمواجهة لا يعالج مشكلة بتاتاً. إن ردود الفعل الهدامة

(1) Tzretan Todorov, L'homme dépaysé, Seuil, Paris, 1996, p. 23.

هذه تفضي غالباً إلى انطواء على الذات، أو ما أسميه (تحجّر الهوية). فمن أجل أن لا نتوزّع أربعين قطعة، نلوذ كطفل بائس رقيق بصدر دافئ يمثّل انتماء واحداً، ولا نسمح بدخول الآخرين. كلما كانت هويتنا الأولى عرضة للتمزّق أكثر، كلما لذنا بقوقعتنا أكثر وتجنبنا الأسفار والمغامرات. ويمكن أن نضيف لعبارة آري دي لوكا: «الكتابة تساعدنا على اكتشاف الأشخاص الذين يسكوننا». إن معاصرة العوالم المختلفة التي تتسع امامنا في كل الاتجاهات، ربما خولتنا تجسيد الصور المترسبة في أعماقنا عن سالف الأزمان.

4 ـ الريزوم والتفكير المتحرّك

لاحظنا في الفقرة السابقة أن غليسان يتحدث عن نقد ومعرفة أجواء الهوية الريزومية، التي تبني نوعاً من شبكات العلاقات بين البشر. وفي حدود علمي كان جيل دولوز أول من أطلق مفهوم الريزوم وصنّفه في مقابل النظم الشجريّة (الشجرة ـ الجذور). كان دولوز شديد الانحياز للمفكرين المناهضين لثقافة التنوير الغربية، فبين مفكرين من قبيل لوكريتوس وهيوم وإسبينوزا ونيتشه: «روابط غير مرئية، عمادها نقد الإلغاء، وتحرّي البهجة، وكراهية الانطواء، وإبراز القوى والعلاقات وجعلها خارجيّة، ونقد السلطة»[1]. فهؤلاء المفكرون عارضوا جميعاً النظم الشجريّة لأجهزة السلطة. والمراد بالنظام الفلسفي الشجري، فلسفة رسمية اعتمدها «مديرو العقل»[2] دائماً. ألم يمدد هؤلاء ظلال الحكم الاستبدادي بكل الاتجاهات بابتكارهم سلطة مطلقة لا تعمل إلا في حدود الذهن؟ ألم تكن رسالتهم تكريس إرادة الحاكم، وخلق ذهنيّة رتيبة واحدة، وهويّة حديديّة وحقائق شموليّة؟ وهكذا فالتفكير ينسجم مع مرامي السلطة، أي إنه يتبع المعاني المهيمنة وضرورات النظم السائدة.

ما يسميه دولوز فلسفة رسميّة للجهاز الحاكم، هو من زاوية أخرى ذلك التفكير الامتثالي أو الحصولي[3] الذي استحوذ منذ زمن أفلاطون على الميتافيزيقا الغربيّة، بالرغم من أن هيمنته تقوّضت بشكل ملموس في غضون العقود القليلة الماضية، بفضل نقود التفكيكيين من أمثال فوكو ودريدا. يقوم هذا التفكير على مساواة مماثلة مزدوجة:

(1) Palimpseste.

(2) Gilles Deleuze, pourparlers, les Editions de Minuit, Paris, 1990, pp. 14 – 15.

(3) Les bureaucrates de la raison.

1 - الفكرة أو الذهن العارف والمفاهيم التي ينحتها.

2 - واقع هذا الذهن العارف الذي ينسب مفاهيم وصفات هذه المماثلة إلى أشياء منبثقة عنها، فالذهن العارف، والمفاهيم والأشياء التي تنتسب إليها هذه المفاهيم، كلها ذات جوهرٍ واحدٍ فريدٍ لا ثاني له، لكن دولوز يرى في «التمايز والتكرار»[1] أن لعبة التكرار والتمايز حلّت في العالم المعاصر محل لعبة «الشيء ذاته» والتفكير الامتثالي الحصولي. التمايز والتكرار علامات رؤية شفافة تسير قهرياً صوب تفكير غير امتثالي وغير حصولي، أي صوب تفكير متحرّك.

يعمل التفكير الامتثالي الحصولي وفق آلية «المماثلة» ومهمته خلق ترابط بين مساحات ذات نظام متناظر. وملكة الحكم تمثل الحارس لهذه المساواة، فهذه الملكة ترى لنفسها الإشراف على الفعل الصحيح لهذه الأقانيم الثلاثة المتمايزة.. هدفها على صعيد الفكر «الحقيقة»، وعلى مستوى الممارسة «العدالة»، وأسلوب عملها الإلغاء: ألف هو ألف وليس باءً. وهكذا فمبدأ الهوية (هذا هو هذا) والشبه، والحقيقة، والعدالة والإلغاء، تمثل المرتكزات العقلانية لنظام وأجهزة السلطة. وكان التحالف بين الفلسفة وجهاز السلطة قد تحقّق فعلياً لأول مرة في القرن التاسع عشر حينما تأسست جامعة برلين، وغدت بعد ذلك أنموذج التعليم العالي في إوروبا والولايات المتحدة. وقد دوّن مؤسسها الروحي ويلهلم فون هومبولت أهدافها على ضوء تعاليم نيشته وشلايرماخر، وكان الهدف الرئيس تربية معنوية وأخلاقية للشعب باستلهام مبدأ أولي «الحقيقة» وسلوك عملي تتّجه وفقه كافة الأشياء صوب غاية مثلى هي «العدالة». ثم إن ذلك المبدأ وهذه الغاية يتجسّدان في مفهوم واحد هو السلطة. وبها تؤول روح كل فرد إلى دولة صغيرة ترتبط ارتباطاً وثيقاً ومنتظماً بالروح العامّة أي الحكومة.

ينتقد دولوز وغاتاري في «الألف مستوى»[2] هذا النموذج، فهما يؤكّدان أن الفكر الغربي رزح قرونًا لوطأة النموذج الشجري الذي حدّد اتجاهات كل الفروع البحثيّة من علم نبات وأحياء وتشريح وإيبستمولوجيا وإلهيات وأنطولوجيا، وكان الفلاسفة يلهثون

(1) Pensée représentative.

(2) Différence et répétition.

باستمرار وراء أسس[1] وجذور[2]، وقد أوجدوا نظماً تراتبية «تمثّل مراكز إنتاج المعاني وصناعة المفاهيم وأجهزة تلقائية مركزية تمثل ذاكرات منظمة»[3]. ذلك أن هذا النمط من التفكير يفتش بطبيعته عن قيادة عليا، وزعيم، وجماعة، بسلطة استبدادية. والتحليل النفسي من الأدلة على هذا القول، فهو يجعل اللاشعور تبعاً للبنى الشجرية والذاكرة، «إنه يقيم حكومته الاستبدادية على أساس فهم خاص للاشعور»[4]. إن دائرة عمل التحليل النفسي محدودة، فكل عناصرها مقيّدة بإملاءات قيادة عليا. وكان دولوز وغاتاري قد فصلا هذا الموضوع في «نقيض أوديب»[5] أيضاً. لقد درس هذان الباحثان التحليل النفسي في كتابهما المذكور بالنظر للسمة المسرحية في هذا الفرع العلمي، فذهبا إلى أن التحليل النفسي يستبدل القوى المنتجة الحقيقية بقيم تصورية وشخصية هي (الأنا العليا، والأنا، والأنا السفلى)[6]. ويرى دولوز أن الإنسان لا يصاب بالهذيان في ما يخص والده ووالدته وعائلته، إنما الكون والكائنات والتاريخ هي الموضوع الحقيقي لهذيان الإنسان.

لا يقتصر النظام الشجري على العلوم الإنسانية، بل يستوعب أساليب رعاية الأرض وأنواع المزروعات أيضاً. لذلك، كان العالم الغربي شديد الاهتمام بالغابات وقطع الأشجار، ولذلك أيضاً تغلب فيه زراعة المحاصيل الخطية[7]، إن في الزراعة وإن في تربية المواشي. والرؤية الشرقية في ما يخص الزراعة على الضد من هذه الرؤية تماماً. فللشرقيين صلاتهم الخاصة بالمراعي والبساتين والصحاري والواحات. «تشيع في الشرق زراعة النباتات الغددية التي تحتاج الى تنقل الأشخاص»، ولا يضطر الشرقيون إلى الأماكن المغلقة لذلك ينقلون تربية مواشيهم بين مراعي البدو الرحّل.

في مقابل النظام الشجري، يقع الريزوم أو التعددية. الريزوم متعدد بطبيعته، وتعدديته

---

(1) Deleuze, F. Guattari, Mille pla-teaux, Les Editions de Minuit, Paris, 1980.

(2) Grund.

(3) Root.

(4) Ibid. p.25.

(5) Ibid. p.27.

(6) L'anti – Oedipe.

(7) Superego, Ego, Id (Überich, Ich, Id بالألمانية)

متحررة من كل قيود الوحدة والمركزية، فالنظام القائم على تعدد القطع يمثل ريزوماً يختلف عن الجذور وتفرعاتها. «وللريزوم صور متعدّدة منها التمدّد السطحي في كل الاتجاهات، ومنها النتوءات والغدد»[1]. إذاً فالريزوم هو عامل الترابط والتوليد وبمقدوره صناعة شبكة غير متناهية، فكل نقطة منه بإمكانها التلاحم مع أي نقطة أخرى منه. وخلافاً للشجرة التي تضرب جذورها في مكان محدد، فإن الريزوم حتى لو كُسر أو تمزّق بوسعه استئناف حياته والنمو في جهات أخرى. ومع أنه متكوّن من طبقات وبحاجة إلى مكان، إلا أن بمقدوره الانفصال عن الأرض والسير عليها وإيجاد شبكات ارتباط جديدة. ولهذه الخصوصية تبعات: باستطاعة الريزوم أن يربط بين أنظمة جد متفاوتة بل وغير متجانسة، فالريزوم لا يتشكّل من وحدات مختلفة، بل من تجمع جهات متباينة، أي إنه بلا بداية ولا نهاية، وهو في الطريق دوماً، فماهيته تتغير بلا توقّف، فهو إذاً يعيش استحالة أبدية، ويختلف عن الشجرة في أنه ليس من نتاج التلاقح، إنما هو عدو الأنساب[2]، ذاكرته قصيرة، بل يمكن القول إنه ضد الذاكرة أيضاً. وخلافاً لتخطيطات وأشكال الرسم التي تنتج أمثالها باستمرار، فإن الريزوم خارطة «لها قابلية دائمة على التغيير ومد الأواصر، والانقلاب والتحوّل، وتمتاز بكثرة مداخلها ومخارجها»[3].

الريزوم نظام يفتقد المركزية والتراتبية، وخلو من التوجيه والقيادة، ولا يتحقق في نطاق (الكينونة) كما هو الحال بالنسبة للشجرة، إنما يتمدّد بنحو لا محدود ويحتوي على شبكة من حروف الربط (و... و... و...). لذلك يستطيع اجتثاث الفعل (يكون) من جذوره وتمزيقه إلى ألف قطعة. وثمة شبه كبير بين نشاط الريزوم ونشاط المخ، فهو مثله من حيث إنه (نظام غير جزمي)[4]. والمخ هو الآخر يتغيّر باستمرار، فكل فكرة جديدة تحفر أخدوداً في المخ «تلفّه لفّاً، وتجعده، وتوجد فيه صدعاً»[5]. ومن نتائج هذه التغييرات ظهور خلايا وحزم عصبية جديدة، مما يساعد على ظهور مفاهيم جديدة[6].

---

(1) Culture de lignées.

(2) Ibid. p. 13.

(3) Antigéréalogique.

(4) Ibid. p. 31-32.

(5) Uncertain system.

(6) Pourparlers, op. Cit. P. 204.

والأفضل أن نقول إن الريزوم أسلوب للربط بين أمور متكثّرة عدّة، تتغيّر ماهيته بموازاة ازدياد ترابطاته. لكل تعدّد شكل أو قوام[1]، ويتخذ هذا الشكل بدوره أبعاداً متعدّدة بحسب الأواصر التي تربط بين الأجزاء. «بمعنى آخر، فإن الشكل يؤلّف بين عناصر متضادة وغير متجانسة بطبيعتها، ويعمل على تمتين مجاميع كالريزوم ليس لها شكل ثابت»[2]. الميزة الثانية للقوام أو الشكل أنه يعمل في أواسط الأمور ولا شأن له بالبدايات والغايات. ويمكن اعتبار إسبينوزا، وكلايست ونيتشه «مهندسي هذا القوام».

ليس القوام مشروع نمو أو تنظيم، إنما يشمل كل خصائص التفكير الأفقي لدى دولوز، والأحداث، والجواهر المتحرّكة، والتعجيل المتواصل[3]، والعمليات التكاملية التي لا فاعل لها ولا سقف زمنياً، إلا أنها تستقطب كل الأشياء إلى مجالات الترابط والجوار والمساحات المستوية[4].

في ميدان الأدب، يرى دولوز أن الأدب الأميركي مصداق لهذه الحالة، فهو أدب ريزومي بخلاف الأدب الأوروبي، والبحوث التي تجري في شرق أميركا ذات نظام شجري، أما في غرب أميركا فيواجه الباحثون الهنود الحمر الرحّل والتخوم المتغيّرة باستمرار. لغرب أميركا خارطته الخاصة، فحتى الأشجار هناك لها شكل الريزوم. وكأن أميركا قلبت الجهات فجعلت شرقها غرباً وغربها شرقاً «إنما تصير الأرض كروية في أميركا»[5].

يضع دولوز (ماكنة حرب) التفكير المتحرّك في مقابل التفكير الامتثالي الحصولي لدى أجهزة السلطة ومؤسساتها الفرعية. هذه الماكنة من صنع الرؤية الريزومية، والتفكير المتحرّك لا يسجن نفسه في قفص هوية، بل يضاعف من تمايزاتها. التفكير المتحرّك لا يتقيّد بالتقسيم الاصطناعي الذي يوزّع التفكير الامتثالي الحصولي إلى ثلاثية؛ الذهن العارف، والمفهوم، والوجود. إنه تفكير يستعيض بالشهود الملموس، وهو أداة تحرّك

(1) Ibid.

(2) Plan de consistance.

(3) Mile plateaux, op. Cit. P. 632.

(4) Continuums d’intensite.

(5) Ibid. p. 635.

التيارات الثرّة التي لا تعرف أي حدود، عن التقسيم المذكور. وهو يضع حرف العطف (و) بأعداد كبيرة بدل المعادلة المغلقة (ألف هو ألف وليس باء)، أي إنه يستعيض بتساوٍ مفتوحٍ عن العلاقات الصمّاء، فهو يرفض اختزال العناصر المتعددة إلى (واحد) أو ترتيبها وتنظيمها وفقاً لسائد يبتنى على علاقات التناظر والتجانس[1]، وهو إلى ذلك يضع عدداً كبيراً من العناصر غير المتجانسة بجوار بعضها من دون إلغاء لتناشزاتها وفروقها، أو عرقلة لقدراتها على الاستحالة.

التفكير المتحرّك يعيش في الوسط[2] دائماً كما هو حال البدو الرحّل. مسيرته تتأرجح بين نقطتين (إلا أن هذا الحيّز الوسطي يتّسم بأنه ذو قوام وحكم ذاتي واتجاه خاص به). إن المنطقة الوسيطة تختلف نوعيّاً عن المكان المشقّق ذي الأخاديد (الذي تمتاز به أجهزة السلطة)، وهي بالتالي كالسطح المستوي الصقيل. وطريقة التوزيع فيها بدوية[3]، أي إن عناصرها تمثّل مجموعة غير محدّدة الشكل والتخوم، مناقضة بالضرورة لنظام التحضر الأخدودي[4] والأسوار التي تطوق المدينة. ولابن خلدون ثنائية من هذا القبيل يضع فيها الحضارة (سكن المدن) في مقابل البداوة[5]. وبالتالي فالتفكير المتحرّك تجسيد حقيقي لحالة (الاجتثاث)[6]. (علاقة البدو الرحّل بالأرض محكومة بالاجتثاث من الأرض، حتى إن استقرارهم اللاحق في أرض جديدة وليد هذا الاجتثاث بالذات)[7].

السطح الصقيل[8] وخلافاً للسطح الأخدودي[9] له اتجاه وليس له بعد. إنه ساحة حافلة بالحوادث ومتأثرة بالمشاعر، وملموسة[10] على حد تعبير دولوز. إن ما يسبب

---

(1) Ibid. p. 29.
(2) Ibid. p.471.
(3) Intemezzo.
(4) Nomos.
(5) Polis.
(6) Ibid. p.472.
(7) Déterritorialisation.
(8) Ibid. p. 473.
(9) Espace lisse.
(10) Espace strié.

ارتعاش السطح الصقيل هو: (الشدائد، الرياح، الأصوات، القوى، والكيفيات الملموسة والمسموعة، والسهول والثلوج وأصوات اصطكاك الجليد وأنغام الرمال)[1]. بإمكان السطوح الصقيلة والأخدودية (المشقّقة) أن تتداخل، ويمكن العيش بطريقة أخدودية في مساحات الصحراء الواسعة، وأن يكون الإنسان بدوياً متنقلاً وهو في المدينة، فيحوّلها إلى مساحة مكوّنة من أربعين قطعة، ويكون نظير هنري ميلر الذي كانت جولاته في كليتشي[2] نوعاً من (سباق السرعة، والتأخير والتسريع، والتغيير في الاتجاهات والاستحالة المستمرة)[3].

من هنا تنشأ فكرة السفر. بالنسبة إلى شخص مثل دولوز لم يكن يخرج من مدينته، كان السفر ضربًا من التنقل في عين البقاء، والتفكير هو الآخر ضرب من السفر. ليس سمة السفر ما يكتنفه من سياحة وتنقل مكاني واطلاع على الآثار التاريخية أو الجولات الغريبة، إنما سمته (أسلوب الكينونة في المكان، السفر في مساحة صقيلة مستوية أو مساحة أخدودية مشققة)[4]، وسمة السفر أيضاً تعدي مكان الى آخر، والتغيّر واحتمال انقلابات فجائية غير متوقّعة.

وأخيراً يطرح دولوز وغاتاري في بحثهما فكرة السطوح الريمانية نسبة الى عالم الرياضيات الالماني ريمان[5] (1826 ـ 1866) الذي أرسى أولى قواعد (الطوبولوجيا). ويقولان عن هذا الموضوع بعد ذكر رأي لآلبر لوثمان في (نماذج البنية)[6]: «السطوح الريمانية تفتقر لأي شكل من أشكال الانسجام والتجانس. خصيصة كل واحد منها مكان يعبّر عن جذر (راديكال) المسافة بين نقطتين متقاربتين جدّاً. وبالتالي، فإن الناظرَين اللذين يقفان بجانب بعضهما البعض بإمكانهما في السطح الريماني تشخيص النقاط التي تجاورهما مباشرة، لكنهما لا يستطيعان تحديد مكانهما بالقياس إلى بعضهما من دون وضع معيار جديد. وعليه يكون كل تجاور أو نقطة قريبة كقطعة صغيرة في الفضاء

---

(1) Haptique.

(2) Ibid. p.598.

(3) Clichy ناحية شعبية مزدحمة في شمال باريس.

(4) Ibid. p. 601.

(5) Ibid. p. 602.

(6) Riemann.

الإقليدي، بيد أن طريقة اتصال تجاور مع تجاور لاحق غير متعيّنة، ويمكن أن يكون ثمة ما لا يُحصى من طرائق الاتصال هذه، السطح الريماني غالباً ما يكون مجموعة غير منتظمة (لا شكل لها) من قطع مجاورة لبعضها من دون ان تتّصل الواحدة بالأخرى»[1]. ويخلص دولوز بمتابعة عرض لوثمان إلى أن السطح الريماني محض كيان ذي أربعين جزءاً يظلّ متغيراً غير متجانس، على الرغم من الوشائج المشهودة بين نقاطه.

إن وقفتنا الطويلة عند أفكار دولوز، وإسهابنا في شرح الريزوم والمستويات الأخدودية والصقيلة (ونضيف أن المستوى الصقيل يعادل مفهوم الاجتثاث) والبداوة والحضارة وأنواع التفكير المتحرّك، مردّ كل هذه الإطالة إلى أن هذه المفاهيم تسفر أفقيّاً عن الواقع المبعثر للمشهد الثقافي لدى الإنسان المعاصر. نحن نعلم (وإن لا شعورياً) أن الهويات النقيّة لم يعد لها وجود موضوعي، بسبب انهيار العوالم المؤسسة لها. ثم إنها إذا تكبّلت بقيود ثقافية نقية وخالصة كما تسمى، فستؤول غالباً إلى تحجّر الهوية.

5. الأربعون جزءاً (وجهاً) ومبدأ عدم اجتماع النقيضين[2]

إذاً، الفضاءات التي تصنعنا، فضاءات متنوعة غير نقيّة. لم تعد جذورنا واحدة، ولم نعد نعيش لوحدنا في أرض مغلقة. إننا ريزومات متّصلة بالآخرين، وثقافاتهم، وعوالمهم، ومداركهم المتنوعة. هذه الحال تجعلنا حلزونات تحمل بيوتها على ظهورها، بمعنى أننا ننمو في فضاءات مفتوحة، وأسلوب حياتنا يحدد طبيعة رؤيتنا. إننا بحسب الأواصر التي ننشئها مع المجالات الثقافية، نستطيع التموضع في المكان بمناحٍ مختلفة. ولم يعد إنسان في هذا العصر متحرراً من هذه الاصطكاكات والتمازجات والتداخلات، التي يمكن أن يقال إنها أصبحت اليوم طريقة وجودنا في العالم.

إن أسلوب الارتباط بالمكان، يجسِّر العلاقة بيننا وبين الهويّات الأخرى، فنحن إذ ننجذب بقوة لفنون إيغتاقية مثل اليوغا، أو حكمة الزن الشيّقة المتناقضة، وإذ نستعمل بين الحين والحين الـ(آي جينغ)[3] الصيني، أو تسحرنا تعاليم العرفاء الإيرانيين الباهرة، إنما

(1) Les schémas de structure.

(2) Ibid. p. 606.

(3) Tiers – inclus.

مرد ذلك إلى أن ثمة ذرّات من كياننا ممتزجة بهذه العوالم الغريبة غير المألوفة. العبور من تقارب إلى تقارب آخر ممكن الحصول كما أشرنا بما لا نهاية له من الطرق. كلنا قطع مكوّنة من أربعين قطعة تخاط باستمرار، أو قل مجاميع غير منتظمة من عدة قطع ملتصقة ببعضها، والتصاقها ببعضها أفقيًّا أسهل بكثير منه عموديّاً.

مع ذلك لا محيص من الاعتراف بأنه ترابط سطحي، وهو أشبه بالترقيع المسلّي منه باكتساب الأحوال الأرفع في الوجود، ولكن لا يمكن إنكار أننا خسرنا نقاءنا، وإن من الناحية الذهنيّة، وإن من الناحية النفسية. لقد أصبحنا ريزومات مبعثرة بلا محور، وصرنا عرضة لتحولات عدّة وتطورات مضّطردة، وكأننا نصعق دومّا بتيار كهربائي بإمكانه تفجير القدرات اللانهائية الكامنة في أعماق كياننا في كل لحظة. أضف إلى ذلك أن الخطابات التي تتجاور مع بعضها، وتتزامن وتمتد على سطح الكرة الأرضية، عارضته آلاف السنين من تاريخ البشرية في صورة بانورامية كبيرة، تنادينا إليها باستمرار. إننا نجتاز صحراء الوجود في ثياب البدو الرحّل، ونلجأ إلى واحات سرابية نصادفها في رحلتنا، فالبدو الرحّل يعيشون في الوسط دائمّا. العوالم التي نجتازها تتبع مسارنا، وهي في الواقع محطات موقتة في طريقنا. إننا نجتاز كل مانع يعتور طريقنا، ولا نرى أهمية للحدود والضوابط... الفضاءات المنوّعة التي تخلع علينا ثيابها ذات الأربعين قطعة، أدت إلى أن نكون رغم إرادتنا منفيين أبديين نترقب على الدوام أجراساً تقرعها واحات السراب في البيداء.

ذكرت في مناسبة أخرى أن الترابط لا يتأتّى في المستوى الأفقي للسطح الصقيل وحسب، فكل إنسان باعتبار توكّئه على ثقافة معينة يخفي في زاوية من كيانه على كل حال شجرة نسب تؤسس لهويته العميقة التي تمونها الذاكرة الجماعية، وتتفجّر منها (العصارة القديمة) التي يقول الشاعر الألماني ريلكه: إنها أنفاس الملائكة المباركة. إذاً، يحتوي وجودنا بلا ريب نظاماً بأخاديد عمودية من فوق إلى تحت، يستطيع إنسان اليوم بفضلها العبور إلى مستويات إدراكية جديدة، فيصل الى ما سماه هكسلي استلهاماً من تجربته الشخصية: «زمان حال أبدي يتأثر بنهاية الزمان التي تتغير دائماً»[1].

أما المراد بالأربعين قطعة أو بعداً، فهو أن الفضاءات المتنوعة المركبة التي تصنع كياننا

---

(1) Iching.

من الناحيتين التاريخية والمعرفية، ليست في مستوى واحد، فكل إقليم يمثل مستوًى من مستويات الوعي. وكأننا ونتيجة لعمليات صعبة الإدراك نجمع في دواخلنا كل أحقاب التاريخ الإنساني بشكل مختلط. ولهذه المستويات طبعاً حياتها بالقوة، والتي لا تنتقل إلى حيز الفعل حين الارتباط والتواشج. ولكن بما أننا نعيش في عالم ذي مستويات ظهور متفاوتة، والأطر المعرفية التي تكتنف هذه المستويات جد متنوعة، فإن تجلّيها غير ممكن إلا عبر الاختلاط. وفضلاً عن جهلنا بالبقايا الباهتة لطبقات الوجود القديمة في دواخلنا، فإننا خاضعون لسحرها الشديد الفاعلية. إننا نصل من حالة إلى حالة من دون أن نشعر بهذه التحولات، وبعد أن يتحقّق التحوّل، تنتابنا أحاسيس غريبة نعجز عن كبتها أو السيطرة عليها. ذلك أن الإمساك بزمامها يستلزم مفاتيح جديدة للتفسير، لذلك نقع تدريجياً في شراك الإبداع الخيالي. وطبعاً إذا كانت هذه الترسّبات القديمة في ألواح ضمائرنا، والمفعمة بالتأثيرات الخفية، تسمح بإبداع أعمال أدبية مميزة، فإنها على الصعيد العقلي تؤدي إلى اختلالات في التفكير، وتهبط به إلى انتقائية هشّة نلاحظ أنموذجاً لها في أعمال الأيديولوجيين الملتزمين.

إن تزامن كل الخطابات المتنحية ـ يجعلنا مستعدين لهذه المواجهة. في السابق كانت جميع الخطابات السائدة تقوم على مبدأ امتناع ارتفاع الضدين أو النقيضين(1). هذا أنا، وذلك أنت، أنا هنا، وأنت هناك، ومن المستحيل أن أكون أنا ولا أكون. ولكن من الضروري الآن بحسب ما يقول ميشيل سر: «إلغاء مبدأ امتناع ارتفاع النقيضين، فإلغاؤه يتيح لنا سياحة وتفسحاً مدهشاً. سياحة غير محسوسة تقريباً، في أقاليم أكثر غرابة من تلك التي وصلها عوليس ودانتي وغاليفير، بيد أنها مع ذلك ممكنة وملموسة، بحيث تستعمل في التكنولوجيا المعاصرة. بكلمة ثانية، أنا هنا تزامناً مع الآخر، وأنا هنا وفي مكان آخر، وربما بدل شخص آخر، في وقت واحد»(2). والنتيجة هي أننا لا بد أن نستبدل مبدأ امتناع ارتفاع النقيضين بمبدأ اجتماع النقيضين(3). فبهذه الطريقة يرتبط الإنسان بالكثيرين غيره «نعم، إنا جماعة كثيرة، مجموعة كبيرة من الآخرين»(4).

(1) Aldous Huxley, The Doors of perception, Harper& Row, New York, 1970, p. 21.

(2) Tiers – exlus.

(3) Michel Serres, Atlas, Editions Julliard, Paris, 1994, p. 81.

(4) Tiers – inclus.

في الماضي كانت هيمنة خطاب واحد تؤدي إلى تنحي صور الوعي القديمة فتختفي عن الأنظار. كان الذهن الإنساني يتبع إملاءات الأيديولوجيا السائدة بلا أي نقاش. لنتذكر الإرهاب الفكري الماركسي الذي راح يصوغ قوالبنا الفكرية بشكل مسبق على امتداد عقود عدة، وكأن البشرية لا تمتلك لمعرفة الواقع العالمي المتغير غير وسيلة واحدة تتكوّن من: التاريخانية، جبر الزمان، الصراع الطبقي، والبناء التحتي والبناء الفوقي.

كانت هذه الأدوات بالنسبة لنا في حكم السلاح النظري المطلق، ولكن مع بروز خطابات جديدة أطلت فجأة من ثنايا التاريخ، اتّسع وتنوّع طيفنا المعرفي بنحو مذهل. تحوّلت ثقافة العالم إلى صندوق تبعث فيه بقايا كل الأشياء، حتى تلك المغرقة في القدم، والتي درست آثارها تماماً، وكانت النتيجة مواجهة حتمية لانبعاث الرؤى والإدراكات المختلفة. لقد عادت الروح إلى كل القطع الملونة لفضاء الروح، وهي تحت رماد آلاف السنين، فعرضت أمامنا صوراً باهرة الألون والأشكال. وحتى أغرب الأفكار والمفاهيم وأعصاها على القبول بعثت بأجراسها إلى آذاننا وسط قعقعة صاخبة.

وهكذا انقلبت أصول التعبير والقراءة، وتبدلت القيم وقواعد السلوك تبدلاً هائلاً، وأصيب العقل الكلاسيكي الحاكم بالشلل حيال هذه الكثرة المنقطعة النظير في تاريخ البشرية. الهويات تتضارب وتلغي بعضها وتتمازج على إيقاع التلاقح المتسارع. أصبح الإنسان متكثراً متعدداً، فهو راهب وهو ليبرالي، وهو تكنوقراطي وساحر، ويوغي ومفتش (كما في كتاب كوستلر الممتع). أي مصير منيت به قدرة الإنسان على تركيب الأشياء وقراءتها المنسجمة وسط كل هذا الفوران؟ لقد كانت تصورات البشر للواقع من التلوّن والتنوّع بحيث أفضت به إلى الدوار، وما عاد يدري إلى أي الحقائق يستند.

في مقابل الكثرة المنفلتة الزمام لذرات كياننا المتوزعة، يقوم تنوع أساليب انكشاف العالم. كل فضاءات وجودنا اللامتجانس تطالب بحقها في التعبير عن الذات، وتطمح أن تختطف رؤاها الكونية بعض الأضواء، وتحتل مكانتها بين الأنساق المعرفية. والخلاصة هي أنها كانت تتوخى أن يستجيب الإنسان لنداءاتها المتتابعة.

وهكذا رفع التفكير راية الكفاح في النصف الثاني من القرن العشرين، لا بتمهيد أرضية الصراع، لأن هذا ما أصبح حتماً لا مندوحة منه، ولكن بالهجوم على العقل ذاته. فبدل الانتصار على مزاعم العقل اللامعقولة التي عاثت فساداً طوال قرون واحتكرت لنفسها

كل الحقوق والامتيازات، وعوض أن يحتل مهاجمو العقل مساحة صغيرة من العقل ينطلقون منها إلى كبت تخبطاته وهذيانه، راحوا ينسفونه من أعمق أسسه ومرتكزاته. أخذوا عقلية التنوير إلى مباضع التشريح، وأسكنوه تحت مطارق النقد، فحطموه إرباً إرباً، وفكّكوا كل أجزائه عن بعضها، بل سلخوه حتى عن أسباب وجوده. وعلى هذا المنوال أعلن النقد الهدّام للتفكيكيين عن احتضار العقل وقرب وفاته. بعد ذلك، أطلت أفكار جديدة متطرفة من قوقعتها، لتقيم مآتم للعقل، وتنادي رسمياً بانحطاطه وغروبه، فانطلقت موجة عارمة تفضح العقل وتهشّم سمعته واعتباره؛ فأذيعت عيوبه على رؤوس الأشهاد، كازدواجيته ونفاقه، ومكره وحيله، وسطوته الفريدة المتنفذة في كل المؤسسات العلمية، وخطابيته النرجسية[1]، وأدواته السلطوية الخفية.

وعندما استحوذت المحنة على العقل تماماً، لم يبق من تراثه سوى صور متحجّرة لا تصلح إلا كادوات لتحقيق مطامح صغيرة. لقد ارتفع الغطاء عن فوهة القنينة السحرية، وخرج المارد الشرير، إلا أن أحداً لم يفكّر بالبديل، لهذا صالت الشياطين وجالت في مخيلة الإنسان، وراحت الأوهام تزعق بأنكر الأصوات، وترابطت بطبقات سحيقة للفكر، جلست هي الأخرى إلى هذه المائدة الكريمة، وشاركت في ضيافة الآلهة الضائعة، لتنحت لنفسها ما تستطيع من الشرعية التاريخية. لا شيء أكثر خواء من هذه المعتقدات غير المرتكزة إلى أسس، من أيتام الحداثة المشوّهة الذين يواصلون حياتهم بزخم المعتقدات المقدّسة السالفة.

تمثل وظيفة الإنسان المعاصر في سعي بطولي للانتصار على الاختبارات المختلفة، ذلك أن أي شيء لم يعد اليوم على شكله السابق. العقل الكلاسيكي الذي أعطبته مطارق النقد، إن لم نقل إنه قضى نحبه تماماً، فلا أقل من كونه عاجزاً عن إنجاز ما كان قادراً على انجازه في السابق. لقد استيقظت الهويات السابقة وتشتتت، ولا يتوفّر إطار يجمعها. إنها تتوزع ذات اليمين وذات الشمال، خالقة فوضى عظيمة يبقى فيها كل شيء في طور الإعداد والتخطيط، تتداخل الثقافات في ما بينها، ونوادرهم والذين يميزون الغث من السمين. وقد حدت هذه الفوضى بالبعض إلى الحديث عن صراع الحضارات. وفي مثل

---

(1) Ibid.

هذا الصخب الفوضوي يتوجب بناء ومعرفة كل شيء من جديد. والأسوأ من كل شيء في هذا الخضم هو اختفاء معايير واضحة لتفسير الأمور وتأويلها.

في مثل هذا العالم المزوق المكتظ بالهرج والمرج، ما عادت المعارف الدارجة المبتنية على العلوم الاجتماعية الحديثة تكفي، فهي أعجز من أن تحلّ عقد الاذهان الملتبسة، فالفلاسفة التفكيكيون لم يعلمونا كيف نشقّ طريقنا في زحمة هذه العوالم المعقّدة، إنما يضعون في أيدينا حراب الهدم والتخريب فقط. الجدير بالذكر أن هؤلاء الفلاسفة غارقون في معضلتهم الفكرية إلى درجة عطلتهم عن الارتفاع بواقع الإنسان الغربي، فراحوا يواصلون تشبّثهم بعملاقي التخريب المعروفين نيتشه وهايدغر، وكأن الإنسانية قبلهما لم تكن تعرف شيئاً ولا تريد شيئاً، وعلى هامش هذا الكلام الملعلع نشتري الكتب رفوفاً رفوفاً، عن السحر، وقراءة الطالع، وتسخير الجنّ، وغيرها من مواضيع العلوم الخفية، من دون أي التفات الى مكانة هذه العلوم في سلم معارفنا، والمستوى الذي تنتمي إليه في مستويات الوجود.

إذاً، من الحقّ أن نتساءل كيف يمكن التحاور في هذا الزمان؟ وكيف يتسنّى الربط بين الذرّات العائمة التي تتقاذفها الرياح هنا وهناك؟ لا مراء أن مفهوم «صراع التفاسير» الذي طرحه بول ريكور يمد لنا يد العون لاستيعاب بعض جوانب هذا المعضل.

بيد أن هذا الصراع بقي في حدود الفكر الغربي شئنا أم أبينا. فرويد وهايدغر قطبان متضادان، وكل واحد منهما يمثّل نمطاً تأويلياً. أحدهما اختزالي نزولي، والثاني تنموي صعودي. ولا جدال في أنهما لا يزالان يحتفظان باعتبارهما في مضمار المعضلة الفكرية الكلاسيكية في العالم الغربي، فكما أن تأويل هايدغر يرتكز إلى الميتافيزيقا الغربية، فإن تخومه الفكرية لم تتسع لمساحات الثقافات الأخرى. ومن المناسب أن نستعيد ما قاله هنري كوربان مترجم أعمال هايدغر إلى الفرنسية في هذا الصدد: «ما كنت أبحث عنه لدى هايدغر، وما وجدته في ضوء أعماله، الشيء ذاته الذي كنت افتش عنه في الميتافيزيقا الإيرانية ـ الإسلامية ووجدته»[1]. لماذا عثر كوربان على ضالته في الفكر الإيراني ولم يجدها في فلسفة هايدغر؟ لأنه كان يبحث في الأعماق عن «إقليم وجودي» لا سبيل له إلى تفكير هايدغر التحليلي، فالعودة إلى الأشياء ذاتها التي طرحها هوسرل،

---

(1) Logocentrisime narcissique.

أو إحالة[1] المعتقدات السائدة الى التعليق، التي ينادي بها أنصار الظاهريات، لا تفضي إلى قارة الروح الضائعة، كما أن تحليل هايدغر للأبعاد الوجودية لـ«حضور الإنسان»[2] لم يفلح في بلوغ الإقليم الثامن، أو عالم المثاليين على حد تعبير كوربان ذاته.

هذا هو العالم الذي يعدّ الحلقة الضائعة في الميتافيزيقا الغربية، وهو العالم الذي يتجلّي في عصرنا بأنحاء متنوعة ومعقدة للغاية؛ فتارة يتّخذ شكل التصورات السحرية، وتارة يظهر في صورة أوهام وأخيلة، وأحياناً في هيئة أساطير محوّرة وملائكة مشوّهة تتسرب إلى أخيلة الإنسان الليلية.

اياً كان، ليس ثمة سبيل مباشر من سبل المعرفة المألوفة ذات القيمة يفضي إلى هذا العالم، فهو عالم خارج بالمعنى الحقيقي للكلمة عن حدود التفكير الحديث. وهذه حقيقة مؤسفة، ذلك أن الإقليم الثامن هو العالم الوسيط بين المحسوس والمعقول، وله حضوره الواسع في مخيلة العالم الراهن، وإن في صورة منقوصة مشوّشة. أضف إلى ذلك أن خيالنا يوشك على الانفجار والطوفان بسبب تراكم الرواسب الخفية. يبرهن الباحث الأميركي هارولد بلوم في تنبؤات الألفية[3] إرجاعاً الى كوربان على مدى ضرورة الكشف عن هذا العالم السحري. وهذا ما يخوّلنا أن نفهم معنى وأهمية الأبعاد الأربعة الأساسية التي تميز الصحوة الروحية الحديثة[4]، وهي: معرفة الملائكة أو علم الملائكة، والعناصر النبوية في الرؤى، وتجربة الاحتضار والموت[5]، ودخول الألفية أو فترة آخر الزمان.

«الصورة هي المهيمنة في هذا العالم الوسطي. فمسرحيات شكسبير، والكتب

---

(1) Daryush Shayegan, Henry Corbin, La topograhphie spirituelle de l'islam iranien, Edition de la Diffe'rence, Paris, 1990, p. 41.

الترجمة الفارسية من قبل باقر برهام «هنري كوربان، آفاق التفكير الروحي في إيران الإسلامية» 1994، ص 66.

(2) Mise entre parenthése.

(3) Dasen.

(4) Omens of Millennium.

(5) New Age.

المقدسة، والرؤى، وتنزّل الملائكة، وإطلاق الأحلام[1]، كلها صور تتباين في بعض التفاصيل والألفية لا تكون ذات معنى إلا في هذا العالم الوسطي. ولكن من الذي بوسعه مد الجسور النهائية بين التأثيرات الحسية والصور والمفاهيم، أو التكهن بهذه الجسور والأواصر على الأقل؟ عالم الملائكة سواء اعتبرناه استعارياً أو حقيقياً، هو صورة عظيمة بمقدورنا ونحن نسبر صور نهاية محتملة للزمان، أن نرى أنفسنا فيه فننقب ونبحث ونتابع حفرياتنا في أنحائه المختلفة»[2].

6. الانتماء الثلاثي[3]

احتلت قضية الهوية العربية ـ الإسلامية أو العربية الصرفة مساحة واسعة من البحوث والدراسات المعاصرة، فالعالم الإسلامي لم يسبق له أن نشط بهذه الصورة في ما يخص إرادته الثقافية التي تحدّد هويته. وبديهي أن أساس هذه الإرادة هو التفوّق الميتافيزيقي للإسلام، فالإسلام بوصفه آخر الأديان الإبراهيمية يرى أنه خاتمة النبوات، بل نهاية عهد انطلق منذ فجر الإنسانية مع نزول آدم إلى الأرض، وانبثاق النوع الإنساني. ولهذا يجري تشديد كبير على الهوية الدينية في كافة البلدان المسلمة. وهذه ظاهرة تصدق حتى على بلدان ذات تأريخ سابق للإسلام كإيران والهند. وفي البلدان العربية يمتزج الدين بالهوية القومية، إلا أن الحالة مختلفة في الثقافات غير العربية، فاللغة والآداب في هذه الثقافات تُستقى من ذاكرة جماعية أقدم من الإسلام. وقد تبدّت قضية الهوية في البلدان الإسلامية اليوم على جانب كبير من التعقيد والالتباس مقارنة مع الماضي. وسبب التعقيد هو طروء هوية جديدة على الهوية القومية الدينية لهذه المجتمعات، ولدت من رحم الحداثة، أي إنها كانت حصيلة مجموعة من الآراء والمفاهيم زاخرة بتجديد أملته القفزات العلمية الهائلة في الغرب. على كلٍّ، راح العالم الإسلامي يتخبّط من دون إرادة منه في عالم لا تمت مفاهيمه الوافدة بأي صلة حقيقية للمفاهيم المحلية المألوفة.

والمحصلة هي أن الهوية الدينية لا تستحوذ اليوم على كل مجالات حضورنا في

---

(1) Near-death Experience.

(2) Astral projections.

(3) Harold Bloom, Omens of Millen-nium, Fourth Estate Limited, Londen, 1996, p. 11.

العالم من ناحية معرفية، إنما تداخلت الهويات الثلاث: الوطنية، والدينية، والحديثة[1]، مع بعضها، فبرزت مساحات مشتركة تزداد تعقيداً يوماً بعد يوم، بسبب الأدوار التي تلعبها الهويات الثلاث في هذه المساحات المشتركة، وهي أدوار متناشزة غالباً. هذه الحال الغاصّة بالتناقض تحتّم وضعاً أشبه ما يكون بالإسكيزوفرينيا، خصوصاً أننا نشهد بعد الثورة الإيرانية ظاهرة جديدة هي الإسلام الثوري.

إن هذا التغيير من العمق بحيث يرغمنا أحياناً على التوحيد بين مفردتين بالرغم من تضادهما. لكنني أعتقد بأنه لا بد من التمييز بين المسلمين المتدينين «التقليديين غالباً» وبين المسلمين المتطرفين الذين يصطلح عليهم بالأصوليين[2]. والأصولية مصطلح موفّق إلى حد ما، ذلك أن الأصولية وبوحي من الأيديولوجيات المتطرّفة (والحديثة إذاً) تدعو لمفهوم الصحوة أو النهضة، وهو مفهوم حديث لا ينسجم في أساسه مع النسق التقليدي للفكر الإسلامي. هذه التركيبة الجديدة (بين الهويتين الدينية والحديثة) المتقوتة على الإخفاق والضغينة، تلبي حاجة الإيمان من ناحية، وتشبع النزعة إلى نسف النظام السائد، النظام الذي يخال أنه وحكومة الشيطان شيء واحد. وكأن هذين المفهومين وثيقا الصلة في الأذهان الثورية. وهذا هو بالضبط ما نسمّيه «أدلجة التراث»[3].

بلد إسلامي كإيران يمثّل صورة حيّة لهذه الهويّات الثلاثية. الماضي الإيراني السابق للإسلام يرقى إلى أقدم العهود، وكانت الأمبراطوريات الإيرانية الثلاث الأخمينية والإشكانية والساسانية في مستوى الأمبراطورية الرومانية في الغرب، تضمن وحدة البلاد وتماسكها على رقعة جد واسعة تمتد من الهند وباكستان وتمر ببلاد ما بين النهرين لتصل إلى آسيا الصغرى. وإذا لم نقل إن هذا الماضي لا يزال حيّاً، فلا أقل من أن له حضوره الفاعل في الأذهان. لقد تبلور ماضي الإيرانيين الزاخر بالأساطير والملاحم في منظومة الشاهنامه للفردوسي، فهو سفر يذكّر الإيرانيين بلا انقطاع بسير أجدادهم، وسلوك أبطالهم، وأساطير ملوكهم العظام الذين حكموا هذه الأمبراطورية المترامية. إنها ذكرى تضج بالحسرات والأسف على أزمنة سادت فيها إيران على مساحات واسعة

(1) نشر هذا البحث في العدد السابع عشر من مجلة Quantara اكتوبر ـ ديسمبر 1995.

(2) كان الدكتور عبدالكريم سروش أول من تطرّق للهويات الإيرانية الثلاث. ونحاول في هذه الفرصة مناقشة العلاقة بين هذه الهويّات.

(3) Islamiste.

من آسيا. واستحضار هذا التاريخ يعد بالنسبة للعديد من الإيرانيين عزاء عن إخفاقاتهم الراهنة. إنهم باستعادة تلك الحقب يحيُّون بسالة أبطالهم ويمجّدونهم، فالماضي هو كل شيء بالنسبة لبلدان عريقة كإيران. إننا نتنفّس في فضاء الحسرات، وكأنما لا أمل لنا إطلاقاً سوى ذلك الماضي العتيد الذي ذاب وجودنا في سطوته وغرق في أحلامه الوردية.

الهوية الإسلامية ذات ماضٍ أقرب بكثير من الماضي القومي الذي يرجع إلى آلاف السنين، إنها هوية لا يتجاوز عمرها الألف وأربعمئة سنة. ولكن، لا تتسع لخيال الإنسان، لذا فإن جانبها العاطفي أقوى وأنفذ من هويتنا الوطنية القديمة. مضافاً إلى أن قسماً كبيراً من الأساطير المعادية للديانة الزرادشتية تسرّبت إلى الميتافيزيقا الإيرانية. طبعاً ثمة على صعيد التاريخ الوطني، صراع خفي إلى حد ما بين إيران الشاهنشاهية المتجسدة في الشاهنامه، وإيران الشيعية المتقومة بدماء الشهداء، بيد أن هذا الصراع يتضاءل بشكل ملحوظ في مضمار المعاد والاعتقاد بظهور منقذ عالمي.

والإطار الديني في الإسلام ترسمه الأديان الإبراهيمية، إلا أن المضمون العميق لهذه الرسالة وهو تحوّلات[1] آخر الزمان، قد جرّبته الذهنية الإيرانية وشعرت به من الأعماق، فبقي على حاله إلى الآن.

تفضي بنا هذه القضية إلى ظاهرة تناولتها في فرصة سابقة[2]، إنها ظاهرة الاستحالة التمثيلية[3]. أعتقد بأن الثقافات الروحية ذات التجارب الميتافيزيقية المتطابقة[4]، بوسعها أن تتبادل مفاهيمها الأساسية بسهولة، بفضل ما سميناه الاستحالة التمثيلية، فعلى هذا الصعيد يحصل التقارب ضمن حيّز الرموز والتمثيلات، فظاهرة الاستحالة تؤدي إلى خروج الرمز أو الصورة النوعية من منظومته إلى منظومة أخرى، يستقر فيها ويتأثر بها من دون مساس بمغزاه الأصلي. وبكلمة ثانية يحلّ رمز محلّ رمز آخر، من دون أن يعتريه أي تضعضع، ومن دون أن يهبط إلى مستوى الاستعارة. وهذا يثبت أن إمكانية مثل هذه

(1) Qu’est-ce qu’une revolution relig-ieuse? Op.cit.

(2) Transfiguration.

(3) Daryush Shayegan, Les illusions de l’identité, Edition du Félin, Paris, 1992.

(4) Transmutation.

الاستحالات التمثيلية تعزى إلى تشابه أرضية هذه الصور. وشاهدنا على هذه الدعوى وجود الكثير من «الرموز المزدائية»[1] في تركات العرفان الإيراني.

وفي النموذج الإيراني خصوصاً، تبدو الهويتان الوطنية والدينية متناغمتين تقريباً في السياق الميتافيزيقي، فالمفاهيم الأساسية في الهويتين ذات غايات متشابهة؛ تغيير العالم وتطهيره من ظلمات الجور. ولكن في سياق الذاكرة التاريخية تبرز الفوارق واضحة على السطح، فالخلفاء العباسيون في نظر الإيراني، وهم شديدو التأثر بالعناصر الإيرانية، ويمكن الزعم أنهم امتداد للدولة الساسانية بنحو من الأنحاء، لم يكونوا يتمتعون بأهمية وطنية كما كانت للساسانيين. وطبعاً لا يمكن إنكار الصراعات التاريخية، والمنجزات اللامعة للفكر الشيعي لا تستطيع التغطية تماماً على مفاخر الإيرانيين الماضية. وقد اشتدت هذه الصراعات والنزاعات في العصر الحديث بفضل منجزات علم الآثار وفقه اللغة، الذي أتاح للإيرانيين مزيداً من التعرف على تراثهم القديم. لقد قفز الإيرانيون في نظرتهم لماضيهم من دائرة الأساطير إلى حيّز التاريخ والأحداث الواقعية. وكلما اكتشفوا عظمة تاريخهم القديم، كلما أدركوا فداحة التخريب، فتضاعفت حسراتهم على العصور السالفة.

والآن لنلقي نظرة على الهويّة الثالثة، الهويّة الحديثة التي تربطنا بالعالم. وهنا سيكتنف النقاش قضايا أعقد وأشد إثارة للجدل، ففي هذا المضمار وخلافاً للهويتين السابقتين التي تلعب ظاهرة الاستحالة التمثيلية بينهما دوراً أساسياً، نواجه شروخاً وفواصل يتعذر على مصادر التراث ردمها وملؤها مهما كانت ثرية وغنية. وفي هذا النزاع الذي اشتد بدخول الإسلام حقل الأيديولوجيات الحديثة تبدو أوضاع البلدان العربية وتركيا والهند وإيران متشابهة، بصرف النظر عما يميز كل بلد عن الآخر. هنا ثمة واد لا يمكن تخطّيه بسهولة. وقد وقعت على هذه الأرض زلازل معرفية بقينا بمعزل عن أمواجها وتداعياتها. خلاصة القول إننا نتفرج على الحوادث في هذه الساحة، فليس من استحالة تمثيلية هاهنا، إنما نواجه صوراً متمازجة وقفزات غير مرتقبة. حينما نضع أقدامنا على أرض الحداثة لن نكون حيال استحالة تمثيلية، بل نصاب بالانتقائية والتلاقح، فالاستحالة لا تزدهر إلا بالخيال، وحينما نلغي تأثير الخيال الخلاق في المعرفة، لن نعود نتكلّم بلغة مشتركة.

---

(1) Isomorphe.

وفي مثل هذه الحال تقوم الصور المختلفة للطفرات[1] مقام استحالة الصور الرمزية. وهذه الطفرات غالباً ما تكون تحولات فجائية ليس لها أي آصرة جوهرية بأرضيتها العلية السابقة لها.

وهذه السمة الأخيرة هي التي فرضت أصعب المعضلات على العالم الإسلامي ككل، بعيداً عن مميزاته القومية والوطنية. إن بنية الانتماءات الثلاثة خلقت سدوداً منيعة غامضة في وجه التواصل والارتباط. فيما يخص الإيرانيين كانت النقلة من الهوية الوطنية إلى الهوية الدينية قد نالت من الكبرياء الوطني فحسب، لأن الهويتين توفّرتا على محتوى ميتافيزيقي واحد عمل على تقاربهما، أما الانتقال من الدين إلى الحداثة فيواجه العديد من الموانع التاريخية، فمن ناحية أصيب التاريخ بالوقوف، ومن ناحية بدت للعيان الشروخ العظيمة للعصر الحديث، بحيث بتنا نشعر بتأرجحات معوجة[2] في هذا المضمار. ولأن الصلة الخيالية قد تغيرت وتشوهت في الجانبين، لذلك من الطبيعي أن تسود التراكيب والتلاقحات والفوضى. إن اختزال المفاهيم في هذا الجانب أو ذاك يخلق تماثلات ومساواة بين مفاهيم غير متجانسة. بيد أن هذه المفاهيم التي انسلخت عن أرضيتها، تخسر طبيعياً قيمتها واعتبارها بفعل هذا الانسلاخ. وحينئذ ستوحّد الأيديولوجيات بمنطق ترقيعي بين الثورة والمعاد، والتاريخ المقدّس والنزعة التاريخية، والأيديولوجيا والإيمان بالآخرة، من دون أي تمييز بين هذه المقولات.

في مثل هذه الحالة كيف يمكن التوفيق بين هذه الأقانيم الثلاثة، وتنظيمها في نسق واحد، من دون الغاء أحدها لصالح الآخر؟ إن هذه البنية الثلاثية توفّر لنا في الوقت ذاته أدوات جديدة باهرة للوعي والإدراك، شريطة أن نستطيع موضعة هذه الطبقات الثلاث بجوار بعضها ونتمكن من فرزها عن بعضها من دون فصم العرى الرابطة بينها، فنتعلم كيف نسافر من أحد مستويات الوجود إلى المستويات الأخرى.

إن الحياة المزدوجة الناتجة عن هذه الطبقات الثلاث تعدّ هبة إلهية ثمينة مقارنة بآحادية البعد لدى إنسان العصر الحديث. وفي هذه الحالة يتسنّى الارتباط بالاتجاه الأفقي للتاريخ وبالاتجاه الرأسي في آن «نحن سكان الأطراف نعيش في بنايات معرفية مختلفة.

---

(1) Symbles mazdéanisants.

(2) Mutation.

إننا مكبّلون بطيّات عوالم غير متجانسة، عوالم يلغي بعضها الآخر وتتغير أشكالها. إذا تم الاعتراف بهذه الثنائية عن بصيرة، وبعيداً عن الضغائن والإحن، فبإمكانها إثراء وجودنا، وتوسيع آفاقنا المعرفية، وتقوية مجسّاتنا، غير أنها إذا استبعدت عن حيّز النقد، ستؤدي إلى خلل واضطراب وفصام في النظرة، فتعكس لنا حقائق العالم شائهة مغلوطة كالمرآة المكسرة»[1].

في ختام البحث أضيف أننا نقطن مفترق طرق التأويل، ونمد أذرعنا بكل اتجاه، إننا خارطة تمتد من ماضينا المعرفي (وهذا ما يفسّر هيمنة التراث) إلى مستقبلنا المزدحم بالمتغيرات. إن وعينا وبسبب قابليته للانفصام عبارة عن ذاكرة لكل أطوار المعرفة، لذا يتوجب إعادة تقييم هذه الأطوار والمراحل وإسكانها في الخانات الخاصّة بها.

إن فن تركيب الفضاءات غير المتجانسة، وإقامة نظام يربط بينها، هو باعتقادي طريق ثالث جديد، طريق يتحاشى الاختزال المنبعث من معرفة رتيبة، ومن أوهام المثل المستحيلة التحقيق. بالسير في هذا الطريق ربما أمكننا الانتصار على ازدواجية شخصيتنا، أو بتعبير آخر ربما أمكن اعتبار هذا الطريق طريق الفصام الواعي المروض[2].

(1) Le champdes distortions.

(2) Daryush Shayegan, Le regard mutilé, Albin Michel, Paris, 1989, p. 9.

\- 4 -

الأنطولوجيا الهشة

أضداد متلابسة في عصر العولمة

اعتقد ان العالم الصاخب الذي نعيش فيه، هو نقطة اقتران ثلاث ظواهر متزامنة تحتاج الى بعضها بنحو من الانحاء؛ اللاسحرية، والتقننة (الخضوع للتقنية)، والمجازية (صناعة المجاز).[1] ما اقصده باللاسحرية هو اقصاء كل الصور الرمزية والاحالات،[2] وردها الى اعماق النفس الانسانية. أو انها بتعبير آخر، تفريغ وإلغاء كل الرموز الكونية التي كانت تسبغ السحر والجلال على العالم. اللاسحرية تحول السماء الزاخرة بالمثل والخيال والصور الى فضاء فارغ هندسي نمطي الاجزاء. ولكن بما ان الانسان غير قادر على مواصلة الحياة من دون احالات، نلاحظ الآن تكاثف ظاهرة معاكسة يتسنى ان نطلق عليها تعبير «السحرية الجديدة»[3]. يختلف هذا السحر الجديد عن السحر القديم اختلافا هائلا، ويتمظهر في شكل نوع من انواع «الارواحية التقنية».[4] وقد تسبب هدم مكتسبات عصر التنوير، والضعضعة المتواصلة للايديولوجيات السائدة، تسبب في تجديد انبثاق كل مستويات الوعي الدفينة، بحيث ان التعاقب التاريخي للايديولوجيات ترك مكانه لتزامن كافة مستويات الوعي، منذ الوعي الحجري وحتى وعي المعلوماتية. بجانب هاتين الظاهرتين وعلى نفس اتجاههما، حققت الثورة الالكترونية والانتقال الآني للامواج ظاهرة لا تقل جدة وغرابة عن السابقتين: اللاسحرية والمجازية. ثمة اليوم الى جوار العالم الملموس، والاخيلة الانسانية المتفجرة، عالم مجازي، يشبه في ظاهره على

(1) Virtualisation.

(2) Projection.

(3) Re'enchantement.

(4) Animisme technologique.

الاقل عالم الخيال الشاعري ــ الاسطوري،[1] من دون ان ينتمي لنفس مرتبته في الوجود.

يجمع بين هذه الظواهر الثلاث، نسفها[2] للانساق الانطولوجية الكلاسيكية. يكشف هذا النسف عن حقيقة اخرى هي نتيجته المنطقية في الوقت ذاته: الترابط الشامل المتقابل[3] على مستوى واسع جداً. ويتجلى الترابط والتضامن المتقابل في كل ابعاد الواقع. فعلى المستوى الثقافي، تكتسب العلاقات شكلاً جذمورياً (ريزوميا)،[4] فينبثق نموذج مرقع أو مخرّم، تصطف فيه جميع الثقافات بجوار بعضها بطريقة موزائيكية، خالقةً في ما بينها من الفراغات مساحات تلاقح واختلاط ثقافي. وعلى المستوى المعرفي، تتجلى هذه الظاهرة في وجود طيف من التفاسير المتنوعة. وحيث ان الحقائق العظمى التي كانت عماد الانطولوجيات في السابق، قد سقطت عن الاعتبار في الوقت الحاضر، سيتحول وجودها المحطم الى عملية لامتناهية من التفسير ذي المناحي المختلفة، فيغدو من صلاحية كل انسان ان يؤوّل مختلف جوانب الوجود بحسب قيمه الذهنية الخاصة. وعلى مستوى الهوية، يتبلور الارتباط المتقابل في ظاهرة يمكن تسميتها «الاربعون رقعة» تنم عن تنوع واتساع في هويات متعددة، تتسم بتجاور وتراكم شتى انواع الوعي، بحيث تعجز أية ثقافة بمفردها عن تلبية المديات المتسعة للوعي البشري. وعلى مستوى الاعلام، عملت الظاهرة المجازية (أو ظاهرة صناعة عالم مجازي) على توسيع شبكة الاتصالات المتبادلة بمقاسات عالمية. المجازية ظاهرة آنية، بلا وسائط، ومتواجدة في كل مكان. لذلك نلاحظ، فضلاً عن تكاثف الزمان والمكان، تركيبا بين الحواس، وانماطا من الادراك المتعدد الحواس.[5] اما على مستوى العلوم، فقد ظهر نموذج شمولي جديد يتجاوز الثنائية الديكارتية، وتبرز بموجب فرضيته المطروحة، شبكة فعالة من الارتباطات الشاملة المتقابلة على كافة مستويات الواقع.

---

(1) Mytho-poe'tique.

(2) E'clatement.

(3) Interconnectivite'.

(4) Rhizomatique الساق الدفينة في التراب من بعض النباتات والمسؤولة عن نمو النباتات. ينمو الريزوم كل عام بمقدار معين في الاتجاه الافقي فتظهر منه اجزاء جديدة، لذلك لن يموت الريزوم حتى لو قطع بآلات زراعية وذلك خلافاً للجذور، وانما تتولد عنه عدة نباتات.

(5) Multisensoriel.

والخلاصة هي ان لكل هذه الاحداث جهة واحدة، هي نبذ ورفض العقائد الرتيبة، المدجنة، المنمطة، أي رفض الذرات الاساسية للمادة والنظم الفكرية الشجرية،[1] وفي المقابل، تكريم واحترام التفكير السيّار،[2] ورعاية التعاطف، والتهجن، والتلاقح بين الثقافات. وطبعا، ثمة من يعارضون هذه التغييرات، ويصدون عنها بكل ما اوتوا من قوة. في مقابل عولمة الظواهر،، تبعث الوطنيات المغلقة، وحالات ضيق الافق من رقدتها ثانية، وامام اختلاط الثقافات، يستفيق الانشداد الى القوم والقبيلة، والتقوقع والعكوف المتحجر على الهوية الثقافية. بيد انني اعتقد، على الرغم مما قد نسمع به من جيوب مقاومة هنا وهناك، الا ان هذه الظاهرة العامة لا تقبل النكوص بطبيعتها، وصدود المعارضين الرجعيين اعجز من ان يحول دون استمرارها وتواصل حركتها. وللتمثيل نقول ان الجاذبية الحالية لافكار بوذا في الغرب، ناجمة عن هذه الظاهرة بالتحديد. ان الانطولوجيات البوذية المهشمة، ورؤيتها السينمائية للحظات متشرذمة، تتزامن حياتها مع زوالها دائما، وتؤدي ايماضاتها المتعاقبة الى توهم استمرارها وتداومها واتصالها، تتناغم تماما مع المنحى التعددي الآني[3] في العالم المعاصر.

من جانب آخر، يثير المفكرون والروائيون «الموسوعيون» وهم في الواقع انشط من سواهم على صعد التعاطي بين الثقافات، يثيرون في نتاجاتهم مضامين، كالتفكير الترابطي، والاختلاط، والتهجن، والغربة. ذلك ان التضامن المتبادل يسمح بواسطة مد الجسور بين الثقافات، لكل ضروب التلاقح والتركيب بالظهور الى النور. هذه المنطقة الاختلاطية أو حيز التراكيب والتهجين،[4] هي ارقى نماذج المنطقة البرزخية، التي تعرض شتى صنوف التهجن للعيان، وتسلط الاضواء على خصائصها الجديدة غير المعروفة، وتفصح عن طابعها الاختلاطي وتناقضاتها الكثيرة. وفضلا عن انها منطقة معطاء جداً من حيث الابداع الفني (مثال ذلك الاعمال الادبية الكبرى لامريكا اللاتينية، أو الانجليزية ــ الهندية) فهي تقدم ظاهرة جديدة على صعيد الاتصالات ايضا يجوز

---

(1) Arborescent.

(2) Pensée nomade.

(3) Instantanéiste.

(4) Zone d'hybridaiton.

تسميتها «الظاهرة الترقيعية».[1] الترقيعية في احد معانيها تسلية الانسان المتعدد الهويات، الانسان القادر على تركيب الاشياء واعادة تنظيمها، بفضل المصادر الابدية التي تمنحها اياه العلاقات الثقافية. انه يسبغ عن هذا الطريق شكلا جديدا على العالم، مطابقا لارادته ورغبته، وبفضل ما يتوفر عليه من عناصر مختلفة، يخلق لنفسه بيئة حياتية اكثر خصوصية واتساقا وتطابقا مع شخصيته. بعبارة ثانية، يصنع جوهره الفرد بنفسه، في اطار مجموعة اقل رتابة حتى منه.

ولهذا الواقع نواحيه السلبية ايضا، من هذه النواحي وهمية العالم أو شبحيته.[2] ومن المناسب ايضاح هذه الظاهرة بشيء من التفصيل. ذكرنا في سطور سابقة اننا حيال سحرية جديدة تستغرق العالم. ومعنى هذا الكلام انه بالرغم من مناهضة السحر أو اللاسحرية، الا ان العوامل الخلاقة المسؤولة عن عمليات الاحالة في نفس الانسان المعاصر، لا تزال فعالة نشطة. ان انهيار النظم الثقافية السائدة[3] والايديولوجيات المهيمنة، ادى بالتالي الى اعادة تنشيط وتثوير لاشعور الانسان المعاصر الى درجة الانفجار. كما ان نشاط اللاشعور يفسح المجال لكل الاوهام بالبروز والولادة، ويخلط كافة الرموز والاستعارات مع بعضها، ويصنع بالنتيجة تراكيب تتواشج فيها نتاجات الثقافات المختلفة، مثلما الغابات الكثيفة، ما يمهد طريق الظهور لأي تركيب جديد.

ان للوهمية والشبحية جوانب متعددة:

1ــ الشبحية كما سبق ان ذكرنا، ضرب من الاحالة. ولكن بما ان العالم اليوم ممزق متشرذم كالمرآة المهشمة، فإن الاحالة بتقبلها صوراً مكسرة تنتج رؤية متكثرة متعددة الآلهة،[4] وتفضي عن طريق الظاهرة المجازية الى ولادة ضرب من الارواحية التقنية.

2ــ بما ان عالم الروح ورموزها استبعد عن افق الانطولوجيا، لذلك بدل ان تتسرب الشبحية الى مملكة الملائكة، راحت تصنع الارواح والاشباح. لماذا؟ لأن «الأرضية المثالية» لهذه الاحالات أي الفضاء الخيالي والمثالي للروح، خرج عن مشروع الوجود،

---

(1) Bricolage.

(2) Fantomatisaiton.

(3) Fantomatisation.

(4) Polythéiste.

وبالتالي تتحول الصور الملقاة، التي لم يعد لها مكان معين تتجسد فيه، الى اشباح تائهة، تأخذ بايدينا الى اعتبار وادي التيه. كما ان الثورة الصناعية خربت البيئة، وكما ان هبوط مستوى حياة الطفيليات في المجتمع، تسبب في انحطاط المجتمع، كذلك تدهور فضاء الصور الانساني، بسبب اللاسحرية اولا، ونتيجة الهجمات المتعاقبة للصورة التركيبية والمجازية ثانيا.

اما المجازية فهي سلاح ذو حدين، يسفر عن الظاهرة الشبحية من ناحية، ويعدنا لتجليات جديدة من الكينونة من ناحية ثانية. تستخدم المجازية آنية التعاطيات في الزمن الواقعي، وتسمح لنا بالتواجد في أزمنة مختلفة خلال وقت واحد، وتجعل ظاهرة «موبيوس» الجديدة ممكنة، وهي الظاهرة التي تتيح لنا العبور من الداخل الى الخارج وبالعكس، وتعيد تنشيط كل الحواس، وتستعيد صورا متعددة الحواس، وباختصار فإنها تشجع ولادة مخلوقات جديدة،[1] مستفيدة من كل هذا، لأجل خلق نوع من «التبديلات الانطولوجية»[2] على حد تعبير المفكر الامريكي مايكل هايم،[3] بحيث تدخلنا الى اقليم جديد من الوجود، لـه شبه مذهل بعالم الاخيلة والرموز والاساطير. ولكن اجد من الضروري تفاديا لكل سوء فهم، تأكيد ان هذين الاقليمين ينتميان لمستويين مختلفين من الوجود، رغم ما بينهما من شبه لا يتعدى القشرة الظاهرية. بكلمة اخرى، المجازية تمهد دخولنا الى وجودات جديدة، منعتنا الفلسفة الكلاسيكية من دخولها.

لكن هذه التجارب الساحرة الناجمة عن رؤية فرارة متغيرة للعالم، تقع في هذه الجهة من المرآة، أي على مستوى المحسوسات. أما نافذة الجهة الاخرى[4] للعالم فما برحت مغلقة في وجوهنا، لأننا لا نمتلك بوصلة تعيننا على تحديد الاتجاه، أو تأخذ بايدينا للقفز الى الجهة الاخرى، والانتقال الى مستويات جديدة من الوعي. فإذن كيف يتاح لنا التحرر من هذه الوهمية والشبحية؟ من البديهي ان تكون اجابتي نظرية افتراضية، بما اني انتمي لعالم يعد عموماً «سابقاً للحداثة» من الناحية الحسية، ويشدد اكثر ما يشدد

(1) Hétérogenése.

(2) Ontological Shift.

(3) Michael Heim, The Metaphysics of Virtual Reality, Oxford University press, New York, Oxford, 1993, p. XIII.

(4) Arriére – espace.

على قيم الجهة الاخرى من المرآة، ولا نهاية لصناعاته الخيالية، لذا اعتقد ان استعادة ولو جزء من هذا الكنز الدفين، من شأنها ان تهب التوازن للانسان العصري المضطرب. فقد اغلق هذا الانسان عينيه عن اقليم الروح، أو انه على حد تعبير العرفاء الايرانيين ضيّع «علم الميزان» ونسيه، والقى بكل الاوزان في كفة واحدة من ميزان الوجود. وبالتالي، فلا يتحقق التوازن الا بقلب هذه الحال رأسا على عقب. ينبغي باغناء الجانب اللامشهود من الاشياء، اضعاف جانبها المشهود. حين اقول ان الانسان المعاصر اتخذ اقليم الروح مهجورا، فلا يعني هذا انه بلا روح، انما معنى هذه المقولة هو ان المكانة الانطولوجية لعالم الروح، الضرورية الى اقصى حد لصحة الانسان المعاصر النفسية، لم يعد لها محل من الاعراب في سلسلة مراتب قوانا المعرفية. تتضاعف غرابة هذا الامر حينما نعلم ان الروح تذكرنا دائما وبلطائف الحيل انها موجودة. والآن، كيف يتسنى حل التناقض بين عالم ذي انطولوجيا مهشمة، وعالم تحتل فيه الروح مكانة انطولوجية مميزة.

اقولها بصدق، انني لم اعثر على اجابة دقيقة لهذا السؤال؟ اعلم فقط ان انكشافاً مجدداً لعالم الروح، لا يحييه ابدا، لأنه عالم لم ينعدم في يوم من الايام، بل كان يكشف نفسه لنا باستمرار عبر شتى الاساليب. واذن، يمكن اعادة معرفة مناخ التحول الرمزي والتبدل الجوهري لهذا العالم، واساليب انكشافه المختلفة اختلافاً بيناً عن الاساليب المألوفة لدى ذهننا. إن معرفة مناخ التبدل الجوهري والتحولات الرمزية[1] الذي تحدث عنه اهل البصيرة على مر الاعصار، هي بمثابة معرفة عميقة لآفاقنا الداخلية، وهي بمثابة اعادة تعلم لغة ذهلنا عنها، لكنها في الحقيقة لم تمح ابداً من صفحة خواطرنا، وهي اخيراً بمثابة مواجهة لأعمق واقصى طبقات وجودنا.

ما اقصده من مناخ التحولات الرمزية هو المعادل المعكوس لحيز الاختلاط والتهجن في الجهة الاخرى من المرآة. إن معادل هذا الحيز في تلك الجهة من المرآة معادل معكوس، إذ ان جميع العلاقات تنقلب وتتبدل عند القفز الى تلك الجهة، وبفضل هذا الانقلاب، فاننا ندخل الى اقليم مختلف من العلاقات. في هذا الاقليم تتبدى العلاقات عمودية الشكل (خلافا لحيز الترقيع الذي تتخذ فيه العلاقات شكلا افقيا) والحوار يحصل فيما وراء التاريخ.[2]

(1) Espace des transmutations.

(2) Métahistore.

وقد شرحت في بعض كتاباتي ظروف الجهة الاخرى من المرآة، وما تكتنفه من علاقات، تتفاوت بنحو اساسي عن العلاقات في ميدان الاختلاط والتهجن. ولتجسيد هذه العلاقات نشير الى اربعة نماذج منتقاة. انهم العرفاء الاربعة الخالدون: شانكارا الهندي (القرن التاسع الميلادي)، ومايستر اكهارت الالماني (القرن الثالث عشر للميلاد)، وابن عربي الاندلسي (الثاني عشر والثالث عشر للميلاد/ السادس والسابع للهجرة) وتشوانغ، تسو الصيني (القرن الرابع قبل الميلاد)، تجمع بين هذه الشخصيات الاربعة العظيمة، رغم اوجه الافتراق الجلية (الثقافة التاريخية، الديانة، الجغرافيا) تشابهات مذهلة في الرؤى. انهم ممثلو ثقافات عاشت في عصور وبقاع مختلفة من العالم، ولكن حيث ان تجاربهم العرفانية ذات بنى متجانسة، يتسنى القول انهم عاشوا في عصر واحد من حيث «الروح التاريخية».[1] هذه التشابهات بحد ذاتها دليل على ان من المتاح، بدل نظرية صراع الحضارات التي يطبلون لها كل هذا التطبيل، النظر الى العالم بعين اخرى، والوصول الى رؤية لا يعلم مآلها، يمكن وضعها في موقع متعال على الاحداث الواقعية المؤقتة العرضية.

هذا المآل الفوقي البعيد هو الذي يوجب تناظر الانواع، وانسجام الرؤى، وتشابه العلاقات والوشائج. بفضل مناخ التحولات الرمزية والتبدل الجوهري تحديدا، يغدو شانكارا واكهارت وابن عربي وتشوانغ تسو معاصرين لبعضهم معنويا، ومظهرا لمفاوضات حقيقية بين الارواح.

مقام المفاوضة هذا هو الخارج عن آفاق معرفتنا. الغيبة «الرسمية» لهذا المقام هي التي تصطنع الهوة بين اسلوب وجودنا واسلوب معرفتنا، وتفصل بين المحسوس والمعقول، وتحول دون ارتباطهما في «هرمنيوطيقا» متعالية عابرة للمديات. لقد بلغ هذا الانفصال درجة من العبثية واللامعنى، بحيث لم يعد رجوع مؤشر الميزان امرا مستبعدا. اضف الى ذلك ان كافة علامات عصرنا، ومنها انتظار المعاد، والايمان بالحشر الالفي، وتعدد الفرق والمذاهب العرفانية الداعية الى فلاح البشر، لها اتجاه ومنحى واحد هو: العودة الى قيم اخرى، على الرغم من سذاجتها، وصبيانيتها، وحتى خطورتها، لكنها على كل حال مبادئ لها عمقها الراسخ في كنه الوجود الانساني. اذا قيّض لهذه العودة

(1) Historialement.

ان تحصل بالفعل، فينبغي ان تنطلق من موضع الانحطاط بالتحديد، ومن حيث ابتدأت لحظة الحداثة، ومن المكان الذي طرد فيه اقليم الروح عن آفاق النظرة الانسانية، الاقليم الذي اسفر اختفاؤه عن تجزير عالمنا، وتقطيعه اربا اربا، وعن لاسحرية الطبيعة، وعن تجربة مخاطر من النمط الذي خاضه فاوست، وعن ظهور العلم الحديث، وعن إلقاء الانسان في ورطة صخب التاريخ، كما ادى الى العدمية وتساوي القيم، وافضى بالتالي الى نسف كافة الانطولوجيات والمعارف الخاصة بالوجود.

موضع الانحطاط هذا ليس سوى الغرب ومنبت الحداثة. من هذا الموضع بالذات يجب ان تحدث الرجعة... الرجعة التي ستكون معنوية بلا ريب، فكما يقول فاغنر في بارسينال[1]: «لا مرهم للجرح سوى السلاح الذي اوجده». الجرح والسلاح بيد الغرب اليوم، وعليه هو استخدامهما. اذا كان ثمة نور فلن يكون الا من الغرب.

للقيصري (القرن الثامن الهجري) عبارة ذات مغزى في شرحه لفصوص الحكم، يقول فيها: ان طلوع شمس الأحدية يوم القيامة سيكون من مغرب مظاهر الخليقة.[2] المراد بالمغرب هنا اضمحلال عالم الاجسام في الروح الراجعة الى اصلها. الروح «جسم لطيف» تتمثل في القيامة الصغرى، أي الموت، بنفس الانسان، وتظهر فيها جميع صور الاعمال والملكات المتراكمة في الحياة الدنيا على شكل رموز. مقولة القيصري ترمي الى يوم الحشر طبعا، وما نتحدث عنه كتضعيف وتبديد لعملية تاريخية، لا يلتصق بمستويات واحدة من الواقع. على اننا اوردنا تلك المقولة هنا لغرض استعاري، يكشف عن الجنبة الرمزية المزدوجة للغرب، بوصفه نهاية وبداية مجددة في الوقت ذاته. بل ان كافة العلامات التي نواجهها تستبطن شواهد على غموض الواقع وازدواجيته: فنحن من جانب حيال تحرك جنوني ينشد قفزاً الى الجهة الاخرى للاشياء، ومن جانب آخر حيال ثقل واعباء معيقة تفسح المجال للتقننة الاستهلاكية والصبيانية، كي تصول وتجول كما يحلو لها، كما اننا حيال فراغ الوجود وفقره من جهة، وازاء بحث يائس عن الامر المطلق، يتجلى في استئناف تكريم الفرق العرفانية المختلفة، من جهة أخرى، نشاهد تحميق

(1) Parsifal.

(2) داود القيصري، مقدمة لفصوص الحكم تأليف ابن عربي، بتصحيح و شرح، وضعه جلال الدين آشتياني، تحت عنوان شرح مقدمة القيصري، طهران، 1965.

الناس من قبل وسائل الاعلام، ونشهد في الوقت ذاته ولادة مخلوقات جديدة تمهد لها الظاهرة المجازية. نلاحظ مناهضة محمومة للسحر، بجوارها احالات جديدة تمارسها الروح كضرب جديد من السحر. وبتعبير آخر، لقد وضعنا اقدامنا في عصر الـ «ما بعد»، ما بعد الحداثة، ما بعد النسوية، ما بعد الكولنيالية، ما بعد كذا، وما بعد كذا، و...الخ.

ولكن يجب ان نعلم ان استعادة اقليم الروح غير متاحة الا باعادة صريحة لحقوق العقل. فبغية ان تتفتح الفردية، لابد للانسان من العيش في مناخ عرفي لا صلة مباشرة فيه بين الدين والسياسة، السيادة للقانون، والانسان محمي بمؤسسات عقلانية ديمقراطية تذود عنه مقابل كارثتي العصر؛ التجبر المتصلب للانظمة القمعية، الهيبة المطلقة للامر القدسي المستفيق من اعمال العصور الغابرة. من هنا برأيي تنشأ الضرورة الحاسمة لـ «حقيقة مزدوجة» منوطة بها سعادة الانسانية في الوقت الحاضر. وهكذا نسقط تارة اخرى في ازدواجية الاسطورة والعقل كثنائية لا تقبل المصالحة، وكعلاقة ديالكتيكية مانعة الجمع بينهما. بنبذ احد الطرفين وتبني الآخر، أو بمزجهما في تركيبة مستحيلة لا يمكن الوصول لرؤية متسقة. الاسطورة والعقل ينتميان لحقول مختلفة. العبور من احدهما الى الآخر غير ميسور بواسطة معايير معرفية توفرها لنا الفلسفة التقليدية، انها عملية تتطلب قفزة نوعية، او قل انسلاخاً عن مستوى والتحاقا بمستوى آخر. لرسم حدود كل واحد منهما يتعين الفصل بينهما، واقعاد كل واحد في طبقته المستقلة، وتحت منظومته المعرفية الخاصة. من هنا تتبدى نظرية الحقيقة المزدوجة التي نادى بها «اساتذة الفلسفة» بجماعة باريس، أو «اتباع ابن رشد اللاتينيون» في القرنين الثالث عشر والرابع عشر للميلاد، تتبدى صحيحة قويمة يوماً بعد يوم في وقتنا الراهن. لقد جهد اتباع ابن رشد للتوفيق بين معتقداتهم الدينية ومتبنياتهم الفلسفية، مع الابقاء على ما بينهما من عوازل.

حان الاوان للتعريج على مكتسبات عصر التنوير بعض الشيء. مازال الحديث متواصلاً عن افول تراجيدي مني به العقل. يقال ان العقل اصبح وسيلة، وقد افرغ من محتواه، واضحى غطاء صوريا، وان العقل الذهني او الجزئي حل محل العقل الاول (اللوغوس) الذي كان تابعاً له فيما سبق من الناحية الانطولوجية، وان ديالكتيكاً ابليسياً افضى الى جعل العقل اداة او وسيلة، ما صيّره اسطورة جديدة ليس الا (أدورنو، وهوركهايمر). وقيل ايضا ان العقل ضاع في غمرة التقنية، واصيب هو الآخر بداء التقننة (هايدغر)، وان المجازية وهي آخر اشكال التقنية، ادت قهراً الى قتل ملكة الخيال

(بودريار). كل هذه الاقوال صائبة من ناحية. والواقع لولا هذه التطورات، لما شهدنا عالما موزعا متكثرا، ولا كنا حيال انطولوجيا مهشمة.

يمكن كذلك الجلوس على انقاض هؤلاء المبادين: الاسطورة، الوجود، والعقل، واطلاق العنان للبكاء والعويل. على انه لولا هذه الابادات المتواصلة، هل كنا اليوم اناساً متحررين من السحر ومتفتحي الآفاق كما نحن عليه؟ وعلى حد تعبير صديقي الراحل پيير سولي (اروي قولـه استعانة بالذاكرة): «إن تكامل الفلسفة من ارسطو الى ديكارت لم يكن عبثا، فبدون هذا التكامل كنا سنبقى في طور الطفولة». للوصول الى هذه المرحلة، لابد من طاقة وقدرات هائلة على الالغاء. اعتقد ان اطلاق الحسرات على عملية العدم (كما قصدها نيتشه) وجر النقد الى تخوم اليأس، والتحسر الاغترابي على تفتت الميتافيزيقيات الماضية، ممارسة لا فائدة منها على الاطلاق. اعتقد ايضا ان الحداثة كانت خطوة جبارة لتحرير الانسان من وصاية مزدوجة: وصاية السلطة السياسية وجبروتها، ووصاية الامر اللاهوتي وقداسته (كانط). وحينما اتحدث الآن عن استعادة اقليم الروح، لا اقصد اطلاقا احياء العوالم الدفينة، انما اقول يجب بالنظر للنصف الخفي من الاشياء، وبارجاع نصيب الروح والحالة الرمزية، اضفاء التوازن على الاشياء مرة اخرى. وبغير هذا سنكون مرضى مشتتي الذهن (شيزوفرينيا) لا علاج لنا. صحيح ان تطور الحداثة انقذنا من اغلال النظريات الثيوقراطية القديمة، وما منحته لنفسها من مركزية ضيقة، بيد ان من المهم جدا تفهم ان الاعتراف الرسمي بمنزلة الروح لا يعد رجعية في الوقت الحاضر، بل بوسعه اكمال وجودنا وترميمه، وبعبارة اخرى، بامكانه اعادة كمالنا وفرديتنا النفسية لنا. وهكذا سيفتح الانسان نافذة ذهنه على جوانب اخرى من الاشياء، فضلا عن وعيه وذكائه الحاد.

يتسنى الاشارة باختصار الى ابرز مكتسبات هذه الحركة التحررية. من دون اربعة قرون من الفصل بين الدين والسياسة (العلمانية) ما كنا لنصل الى مفهوم الديمقراطية الوضعي ابدا. ومن دون نظرة غاليلو الرياضية للعالم، ما كنا لنشهد ولادة العلوم الطبيعية. ومن دون داروين وثورة الاحياء، ما كنا لنعلم شيئا عن التطور وتكامل الانواع. وبدون فرويد ومعرفة ما يجري في اعمق طبقات النفس، ما كنا لنعرف آليات الدوافع الحياتية واللاشعور. وعلى ذلك يجوز القول ان مثل هذه الحركات والتيارات اللاغية للجوانب الماضية من الامور، هي التي تبني وعي الانسان الحديث. لقد حقق الانسان

الحديث جميع طموحاته الى حد ما: انشأ كافة المؤسسات التي عنت لذهنه، ونفذ عمليا جميع الخطط التي حملها يوما ما في رأسه. والخلاصة انه نقل ما في ذاته الى حيز العيان والتحقق الموضوعي بشتى صنوف الصناعات والانجازات التي وضعها في العالم الخارجي. اما الملل والشعور بالعبث والتشتت، هذا النقد المتطرف الذي يشكك بكل شيء، ويتحدث عن عبثية ولا جدوى النجاحات الانسانية، ويتحسر بالتالي على الوضع «المثالي» الذي كان سابقا ولم يعد لـه اليوم من اثر، فكل هذا ناجم عن الفراغ الداخلي للانسان.

ماذا قال عنه رسل آخر الزمان؟ في وصفهم لـ «غروب الآلهة» ركزوا قبل كل شيء على وضع كارثي، يدل على ظروف غير طبيعية قياسا الى الفترة السابقة: يتحول العقل الى وسيلة، لأنه يخسر علاقته الانطولوجية بملاذه الاول أي العقل الاول (اللوغوس) ... تتداعى صروح الرموز وتتحول الى استعارات، والسبب هو ان القيم التي كانت في السابق تجسد هذه الرموز داخل المنظومات الثقافية السائدة، تنهار واحدة تلو الاخرى... وتنقلب التقنية التي حلت محل الفلسفة الى «تقننة» أو «داء التقننة»، ذلك ان الوجود يختفي وراء استتاراته المتعاقبة، ويفصح عن نفسه اخيرا في جوهر التقنية... تتعادل القيم وتتجانس بمقياس عالمي، لأن الحقيقة التي اسست لتلك القيم افرغت من اعتبارها وجوهرها واهتمامها بالغايات. والآن يجوز اثارة السؤال: بالمقارنة الى أي الاوضاع، نتهم العالم الراهن بأنه عديم القيمة؟ لاشك، بالمقارنة الى وضع سابق لم يعد اليوم موجودا. هذه المبالغة في الرفض، وهذا النقد المتصلب للمجتمع الحديث وما بعد الحديث، ألا يعزز احكام المتشائمين؟ اخال ان الغربيين اضحوا كالاطفال المتبطرين، الذين توفر لهم كل شيء، وما عادوا يدرون ماذا يفعلون به، فراحوا يسألون انفسهم: هل كانت هذه اللعبة تستحق كل ذلك؟ يشير باسكال بروكنر في كتابه «هاجس البراءة» الى داء الفردية، أي نزعة التهرب من عواقب اعمالنا، فيقول ان هذا الداء «ينمو باتجاهين، البقاء في الطفولة، وصناعة الضحايا، اسلوبان للهروب من صعوبات الكينونة، واستراتيجيتان لفرار مزهو من اعباء المسؤولية».[1]

يكفي ان نفكر قليلا بالحرمان الذي تعيشه مناطق نائية من العالم، وبالفراغ

(1) Pascal Bruckner, Latentation de l'innocence, Grasset, Paris, 1996, pp. 14 – 15.

المؤسساتي، وبغياب القانون، وسيادة الاستبداد المطلق، والفساد المشرعن، و... الخ. اذا نظرنا من محيط العالم لهذه النقود المدروسة المتألقة والمعقدة غاية التعقيد، فلن تبدو اكثر من سفسطة سطحية خادعة، أو كلام غير مستوعب من قبل اناس محرومين من ابسط حقوقهم، أي من فرصة ولو ضئيلة للتعبير عن مطاليبهم وآرائهم، والتمتع بالحد الادنى من الحرية. ما يبدو تافهاً في هذه الجهة، يعد في تلك الجهة حلماً لا يتحقق. الذين يتقلبون في هذه الخيرات والامتيازات، ويعتبرونها حقوقا شبه طبيعية، ذاهلون عن ان هذه الحقوق حلم وخيال مستحيل التحقق بالنسبة للمحرومين منها.

ان مفروضات الحداثة مهما كانت (اهمالها للغايات، انحطاطها، اختزالها الى محض معايير اقتصادية، كآبتها وخلوها من معنى) فهي فاعلة من الناحية العملية، وان على صعيد القوانين والمؤسسات وضمان الحقوق الفردية،[1] واستقلال السلطات الثلاث، والمجتمع المدني، خصوصا وان الحداثة باتت اليوم خطابا عالميا، رغم نظرية (صراع الحضارات) والتشديد الهذياني على الهوية في المطالبات القومية والدينية والانفصالية. ان هذا الخطاب، وبمعزل تام عن كل الصور المثالية والسحرية، لايزال يعمل وكأنه اسمنت متكلس. الحداثة مظلة للجميع، وهي توفر مجالا مغناطيسيا منظّما، تستطيع فيه سائر الرؤى (القائمة على الدين أو الهوية أو القومية) ان تواصل حياتها بجوار بعضها، من دون تصادم، أو تحول الى نزاعات قومية، أو دينية. بكلمة ثانية، يتعامل هذا الخطاب مع بقية الرؤى والنظريات كغربال، انه يحتوي اشد واعنف القوى الصدامية في داخله، ويبطل مفعولها، ويسلخها عن طابعها الايديولوجي، ويسبغ عليها المدنية، ويفرض عليها قوانين لعبته. ان تقبل سائر النظريات والرؤى الكونية، واعادة تقييمها، مهما كانت رجعية، يتم بالتوكّؤ على معايير الخطاب الحداثي. تراث هذا الخطاب هو الذي حفز رئيس جمهورية ايران الجديد ليتحدث عن «حوار الحضارات». وهو الخطاب الذي يُكرِه مستبدي العالم الثالث على التظاهر بوجود ديمقراطية في بلدانهم ومراعاة حقوق الانسان، وإن بصيغة مثيرة للضحك. وهو الى ذلك خطاب يدفع اعتى معارضيه لترتيب معادل محلي له، فيقولون مثلا: اننا نرفض حقوق الانسان الغربية، لاننا نمتلك ارقى انواع حقوق الانسان. حتى حينما نريد رفض الحداثة، لا نفتأ نقيس «حقوق الانسان» عندنا بمقاساتها.

اعترف ان الديمقراطية تكتسب في بعض البلدان النامية شكلا مضحكا، وتغدو

---

(1) Habeas.

«ديمقراطية غير ليبرالية»،[1] فبالرغم مما تشهده الديمقراطية بمعنى وجود انتخابات، في كافة ارجاء العالم غير الغربي، من ازدهار وتقدم الى الامام، الا ان الليبرالية الدستورية وهي القلب النابض للديمقراطية، والمتضمنة لكافة الحقوق الاساسية، تشهد تراجعا وانكفاء بنفس الدرجة. بحيث اصبحنا حيال واقع متناقض، تُعاضِد فيه الانتخابات قمعَ السلطة الحاكمة.

رغم هذه الظاهرة الفارغة من معنى (الديمقراطية غير الليبرالية) في بعض بلدان العالم، تبدو الحداثة ومؤسساتها (حتى تلك المؤسسات المحلحلة المهزوزة) ملاذنا الوحيد في هذا العالم الصاخب الذي لا ثابت فيه، ولا أي شيء الا وهو عرضته للنقد والانقراض. اذن لنكون منطقيين. الحداثة ومنجزاتها اضحت خطابا عالميا شئنا أم أبينا، لأنها بحكم طبيعتها العاكسة تستوجب التعددية ووجود الآخر. ان طبيعتها المستوعبة الشاملة تضمن تنوع الرؤى وكثرة الايديولوجيات، بما في ذلك الرؤى الرجعية البالية. تحولت الحداثة ضرورةً الى محور تدور حولـه جميع الرؤى حتى تلك المعارضة لشرعيتها. بناءً على هذا، فإن منجزات عصر التنوير منجزات لكل الانسانية. انا لا أومن بنسبية القيم الثقافية، وبأن كل الثقافات متساوية، كما لا اوافق طروحات دعاة التعددية الثقافية [2] الغلاة المتطرفين، وهي طروحات جوفاء عديمة القيمة في الغالب. انا اعتقد بتعدد مستويات الوعي (من اقدم واسذج المستويات حتى احدثها). هذه الادراكات ليست في مستوى واحد، ولا هي ذات وجود متساو، وهذا لا يعني ان بعضها افضل من بعض. ما اقصده فقط هو ان كل واحد من هذه المستويات صحيح قويم داخل ارضية خاصة، وثمة بين هذه الارضيات شروخ وفواصل تاريخية وفصامات معرفية.

المرتاض المعاصر (اذا كان موجوداً بشكله الاصيل الخالص) يفتقر للوعي الجزمي الحاد لدى جون بول سارتر، كما ان الاخير بدوره لم يجرب (في حدود ما اعلم) مشاعر التأمل والتحليق في سماوات الروح. اذا انكرنا التباينات وزعمنا ان كافة مستويات المعرفة متساوية المرتبة، سنواجه ارتباكا وضياعا تاما. مهما قلنا واعدنا وكررنا بأن

---

(1) Fareed Zakaria, "The Rise of Illiberal Democracy", in Foreign Affairs, November – December 1997.

(2) Multiculturalisem

مكتسبات الحداثة حراب تدافع عن الامبريالية، وتضمن تنمية الغرب القومي، وانها مهد الافكار التخريبية التي تحترف الاعتداء على باقي الهويات الثقافية، مهما اطلقنا العنان لمثل هذه الاقوال، فانها لن تغير شيئا من تركيبة معادلتنا وصيغة الاشكالية التي نواجهها. كل حضارات العالم ينبغي ان تتبع الحداثة، وتؤقلم نفسها معها وتستلهمها، والا بقيت بمعزل عن المسيرة العالمية. اذ لا توجد قيمة اخرى يمكن الاستعاضة بها عن قيم الحداثة. يمكن التحدث عن قوانين دينية هندوسية، أو اسلامية، او مسيحية، أو ...، بيد ان كل هذا ينتمي لمضمار غامض غير متعين هو مضمار المثالية والطموحات. مثلما ألمحت في احد مؤلفاتي،(1) اذا تولت هذه الاديان السلطة، ستمسخ الى ايديولوجيا بلا أي جدال. وعندئذ لا تترتب على هذه الرؤى الكونية القديمة آثار عملية، ولن تكون مستقبلا سوى اقاويل خاوية اختزالية.

مع هذا تبقى الحداثة عديمة الروح من عدة جهات. الحداثة تفتقر الى الروح والى عواطف قوية تهز الفؤاد من الاعماق، ورغم انها ضرورية وحتمية لكنها محفوفة بالفراغات والثغرات. على سبيل المثال، اين موقع الرموز العرفانية الشاعرية، واين موقع الشعور بالقرب والوحدة الذي يربط العالم الصغير بالعالم الكبير، واين مكان الغائية الاخروية، التي تجعل اسلوب المعرفة العرفانية السلبي ممكنا في مقابل الوعي التحليلي؟ اين مواقع كل هذه الامور في خطاب الحداثة؟ تعمق الروح الذي يهب لحياتنا الباطنية معناها، ويغنيها بجوهره السحري، اين يمكن العثور عليه في هذه الجغرافيا الحداثية؟

تقتصر الحداثة على الخوض في الاطر الحقوقية والسياسية والاقتصادية للانسان، اما الجوانب الباطنية للحياة فلا تدخل في حيز اهتماماتها. تعتبر الحداثة ــ وهي محقة ــ هذه الجوانب الباطنية، شؤونا خاصة بالفرد، ينبغي على كل انسان ان يتولى ادارتها بنفسه حسب قدراته الشخصية. بيد ان المساحة الخاصة تنتهك باستمرار من قبل المساحة العامة في زماننا هذا. وهذا، هو مرد نجاح الاديان. بتعبير آخر، تتمدد الحداثة لتستغرق كل العالم، وتتكفل رفاهية الانسان والاعتراف به، غير انها تترك مساحات واسعة من اقليم المشاعر الانسانية لحالها، فاسحة المجال للادب والفن كي يعملا فيها، ومطلقة العنان للاديان كي تستولي عليها، الاديان التي لم يكن لها نصيب من مائدة الحداثة، وقد سارعت الآن للرقص في حفلة الانحطاط الاخلاقي للانسان. حتى في فرنسا حيث «اللائكية»

(1) Qu'est-ce Qu'une revolution religieuse? Albin Michel, Paris, 1990.

عرف قديم راسخ، تقول شخصية مسيحية: «الانهماك في الحياة الخاصة والقدرة على تقبل جميع النظم القيمية الممكنة، تتعارض مع ارادة الايمان المتصفة بطبيعتها انها ارادة عامة».[1] ان تسرب الشؤون الخاصة للانسان الى المساحات العامة، يدل بشكل من الاشكال على ان خطاب الحداثة المستوعب، وهو رؤية كونية باردة خالية من الاحاسيس الدافئة، لا يلبي الحاجات المعنوية، وليس بوسعه تطمين الانسان المعاصر ببعض الوعود، وهو على اعتاب قفزات روحية هائلة. في مثل هذه الظروف لن يكون غريبا ان يظهر الدين فجأة على مسرح الحياة، وان نشاهد «الانتقام الالهي»[2] بأم اعيننا. ذلك ان النظرية الدينية من بين كل المناحي الفتية، تمتاز بتفوق حاسم من حيث الحيوية والهمة، والقدرة على معالجة الانسان، ومنحه السكينة، بعدما غربته الحضارة الحديثة عن نفسه.

على ان التفكير الديني هو الآخر غير متوفر اليوم بشكله الاصيل، ذلك ان تأثيرات الحداثة لم تستثنه. فمثلا، صحيح ان اعادة اسلمة المجتمع «من الاعلى» التي دامت من عقد السبعينات في القرن العشرين حتى الثمانينات (عقد الثورة)[3] افضى في ايران على حد تعبير جيل كيبل، الى استلام زمام السلطة السياسية، وصحيح ان اعادة اسلمة المجتمع «من الاسفل» التي انطلقت في الثمانينات دلالة على تغيير في استراتيجية الاسلاميين، الذين رفضوا بعد ذلك الدولة الحديثة واعتبروها ضربا من الجاهلية، ولكن لا يصح انكار ان «غاية العمليتين واحدة: اعادة اسلمة المجتمع في البلدان المسلمة ونشر الاسلام في كل العالم الى ان تصبح البشرية امة».[4] الذي تتعارض معه كلا الحركتين هو الحداثة، والمجتمع العلماني، انه الغرب واخلاقه الفاسدة. يشمل هذا التعارض الاشكال العلمانية للسلطة ايضا. يقول علي بلحاج الناطق باسم جبهة الانقاذ الاسلامي في الجزائر بهذا الصدد: «الديمقراطية مجرد شكل من اشكال الجاهلية، تسرق السلطة من الخالق وتمنحها للمخلوق».

(1) Jean – Marie Lustiger, Le choix de Dieu, Entretiens avec Jean – Marie Missica et Dominique Wolton, reed, Le livre de poche, Paris, 1989, p. 287, cite par Gilles kepel, La revanche de Dieu, seuil, paris, 1991.

(2) Gilles Kepel, La revanch de Dieu, seuil, Paris 1991.

(3) Op. cit. p. 43.

(4) Ibid. p. 72.

الحدث الوحيد القادر على خلق الموانع حيال التصاعد التلقائي اللاواعي للظلامية الدينية، هو ان يتقبل الشرق مرتكزات التنوير الرئيسة، ويعيد الغرب لاقليم الروح الضائع قيمته ومكانته. فالاديان التاريخية ليس لديها من جديد تدلي به على صعيد التداولات الاجتماعية والسياسية والحقوقية. يعبر ماكس فيبر عن هذا المعنى بذكاء اذ يقول: «ان روح الزهد الديني فرت اليوم من القفص الى الابد... ولا احد يعلم الآن من الذي سيحبس في القفص غدا، ولا احد يدري هل سيظهر في نهاية هذا الطريق العظيم انبياء جدد، ام ان الافكار والقيم القديمة ستعود الى الصدارة بكل اقتدار؟»[1] ما فتئت الاديان تجتر منذ قرون مفاهيمها القديمة عن الله، لذلك جعلت من الهها شيئا خاليا من الروح، وصيرته مجرد صورة ليس الاّ. لقد ارعبت الانسان باشباح الكفر والالحاد وعذاب جهنم، الى درجة تركته يتمرد على فهم رموز الشريعة واسرارها. وباختصار، الميل العارم الذي ابدته الاديان نحو جعل العالم قدسيا، افقدها قدسيتها. حينما يريد الدين التدخل والعمل في المجالات العامة، سيغدو عقيما بنفس درجة الايديولوجيات العلمانية التي يتقصد مناهضتها والقضاء عليها. عموما، يمكن القول ان الاديان ورطت نفسها في امور خارج صلاحياتها، إن من الناحية التاريخية، وإن من الجنبة النفسية. فالكلام عن حرمة منع الحمل في عالم يواجه مخاطر انفجار السكان، والسعي لتشكيل سلطة «راما» او وجوه مقدسة مشابهة، كل هذا ناجم عن اخيلة غابرة. والاخطر من هذا هو ان الدين سيخسر في هذا الطريق معانيه القدسية، ويتحول الى شيء عادي منزوع الهيبة. اذا كانت ثمة معنوية وروحانية، فهي وليدة الروح وحسب، وصنيعة ما يسميه رودولف اوتو «عرفان الروح».[2] انه عرفان لا شأن لـه بالقواعد الفقهية، ولا صلة لـه بحياتنا الشخصية، ولا يزدهر الا على تربة ينفصل فيها المقدس عن السياسي. فالانسان ما عاد يعيش في عصر البنى المتماسكة المحكمة للامر القدسي، انه يعيش في حقبة الانطولوجيا المهشمة، والارتباط المتقابل بين كافة الظواهر المحسوسة والمعقولة والمعنوية.

---

(1) Max Weber, L'ethique protestante et l'esprit du capitalisme, Agora, plon, Paris, 1994, pp. 224 –225.

(2) Seelenmystik.

\- 5 -

كيف أمسى العالم شبحاً؟[1]

(1) La fantomatisation du monde.

عملية عودة الصور المبعدة إلى داخل الإنسان، والتي تحدّثنا عنها في الفصل الرابع من كتاب (الانبهار الجديد) أثناء معالجتنا مفهوم سلخ العالم عن طابعه السحري، أزاحت تدريجياً الأساطير والصور الأزلية للعالم القديم نحو لا شعور الإنسان. وطبقاً لقانون التعويض[1] فقد أسفرت هذه العملية إلى «تضخم النفس» المهيمنة والمكتفية ذاتياً. وإذا صح أن الفرديّة وظهور مفهوم المواطنة والعقل المكتفي بذاته في العالم الغربي، كان بفضل هذه «الاستقطابات الداخلية»، فلن يتسنى أيضاً تجاهل ان هذه العملية وبسبب انهيار المُثُل والمرجعيات، والنقود المتطرّفة العاصفة ضد الحداثة، وإهدار مكتسبات عصر التنوير، تركت تأثيرات عكسية في نهاية المطاف. بعد عدة قرون من «الاستقطاب الداخلي»، عاد العالم اليوم إلى السحر وإلى نوع من الانبهار. الحاجة إلى الأمور غير العقلانية، وإلى تكريم المجهولات وعبادتها، والنزوع الطفولي للغرائب، عاد اليوم قوياً جموحاً كما كان في السابق. قد تتبدّى هذه الظاهرة على شكل معتقدات ساذجة، بيد أنها تختلف عما ساد في عالم ما قبل الحداثة. فالعالم القديم الذي انسجم فيه الظاهر مع المضمون داخل رؤية شمولية[2] متسقة، زال عنه راهناً تطابقه الشكلي[3]، وها نحن نشهد بسبب عدم تناغم مجموعة من العوالم الممزقة، انبثاق ظواهر جديدة تمام الجدة. ثمة «نزعة روحية» تتحرّك بموازاة التطورات التقنية المذهلة، فقد عادت إلى الظهور معتقدات منسوخة بامتياز، صاغتها حضارات قديمة، ومعها اتباعها (الشمن، وشتى صنوف الفرق الدينية، والمتنبئون بالمستقبل، والمؤمنون بأسرار الألفية ونهاية

(1) ـ La loi de compensation.

(2) ـ holistique.

(3) ـ isomorphisme.

العالم في آخر الزمان)، وراحت تستوعب في داخلها الخيال المشبع عند الإنسان الحديث.

هذه المتطلبات الهلامية المشتقة، وهذا العالم المجازي الخاص بالنزعات والطموحات، والظمأ إلى استدعاء المثل القديمة، والهروب من المساحات الأخرى، خلقت بمجملها عالماً وهمياً، وفضاءات تضج بأشباح تبحث بكل هستيريا عن مكان للحلول، وحينما لا تجد مثل هذا المكان ستبقى أشباحاً سائبة تغمس رؤوسنا في مستنقع الحيرة والضياع. سمة الإرباك والفوضى في عصرنا هي بالضبط ما يمكن نعته بفقدان الإحداثيات[1]. فبسبب ضمور الطابع الطقوسي والتشريفاتي للأساطير والعقائد الجزمية، يتجلّى الدين اليوم على شكل سحر وشعوذة، وربما خرافات.

هذا «التشبيح» للأمور الروحية، فضلاً عن دلالته على نزعة الإنسان الأصيلة نحو السير والسلوك (حاجة حقيقية لدى كافة السالكين الجوّالين)، يشي بهشاشة تخريبية تغلغلت إلى مفاصل الأساطير الجديدة، الأساطير القادرة على استقطاب كل ما في العالم من عناصر لا تبدو متجانسة بسبب افتقارها للمعاني الثابتة، وعدم تمتّعها بشكل معين. لا تتمظهر هذه الأساطير على شكل معتقدات ومتبنّيات وحسب، بل تتبدّى أيضاً في ميدان السياسة والكفاح الاجتماعي، إذ بوسع هذه الأيديولوجيا وتلك الفرقة الداعية إلى ديانة مختلفة، أن تستولي على هذه الأساطير بسهولة. فبمقدور هذه الأساطير ربط رجال السياسة ورجال الدين في تركيبة ثورية، لينتج عن هذا الزواج المبارك في ظاهره، مسلك يزعم لنفسه كل تجليات الكمال الروحي[2].

يبدو أن الإنسان الحديث سحرته ذات الأمور اللاعقلانية التي دفعتها العلمانية طوال قرون عدة إلى زوايا النسيان. انه إنسان تستهويه قراءة الطالع، وتناسخ الأرواح، وما إلى ذلك من توجهات. فهو يتحدّث عن حياته الماضية كما لو كان يتحدث عن أصدقائه القدامى. وعلى حد تعبير ايتن باريليه: ما عاد الإنسان يثق بعقله. ما يحدث في داخله «ليس نزعة روحية، وإنما عودة تعسفية للخرافات»[3]. منذ عقود ونحن نشهد

---

(1) ـ orbite référentielle.

(2) ـ apothéose.

(3) ـ Etienne Barilier, le Nouvel obscurantisme, op. cit.

توالد فرق ملونة من قبيل: شهود يهوَا[1]، الأكروبوليس الجديد، عشاق كريشنا[2]، وسائر ذوي النزعات الروحية في العصر الحديث. وبحسب تقرير جاك غويارد[3] عن الفرق الفرنسية، تتوزّع هذه الفرق إلى 12 جماعة كبرى منها: أنصار النزعة الروحية في العصر الحديث[4]، واهبو الشفاء[5]، المتأثرون بالشرق، منتظرو آخر الزمان[6]، المحلّلون النفسيون[7]، عبّاد الشيطان[8]، والمشركون الجدد[9]،[10].

التكاثر غير المسبوق للفرق في المجتمعات الغربية، ينم عن فراغ تعجز المسيحية عن ملئه، فالمسيحية هذه أكثر دنيوية من أن تستطيع تلبية الحاجات الروحية لـ «غرقى بحر الروح». يقول هنري تنك[11] في هذا الصدد: «كيف يمكن نسيان أن تنامي لعبة الفرق الدينية، ما هو إلا نتوء مزعج ومؤلم لظاهرة الارتباك والانفلات العقيدي؟ هذا الارتباك ظاهرة طغت إلى درجة لا يمكن احتواؤها أو حتى فهمها. كيف يمكن غض الطرف عن الإقبال على الآداب العرفانية، والتنامي الملحوظ للميول الدينية، والمزاوجة المستمرة بين التصورات الروحية الشرقية والغربية؟ بيعت أربعة ملايين نسخة من «أصول عقائد الكنيسة الكاثوليكية»[12] منذ عام 1992، أما مبيعات «الخيميائي»[13] لباولو كويلر[14] فوصلت إلى عشرة ملايين

(1) ـ les Témoins de jehova.
(2) ـ les Devots de Krishna.
(3) ـ Jacques Guyard.
(4) ـ les adeptes du New Age.
(5) ـ les guérisseurs.
(6) ـ les apocalyptiques.
(7) ـ les psychanalytiques.
(8) ـ les sataniques.
(9) ـ les néo-païens.
(10) ـ le Monde, Dossiers, Documents “Sectes, le défi de l’irrationnel”, Decembre, 1997.
(11) ـ Henri Tincq.
(12) ـ catéchisme.
(13) ـ Alchimiste.
(14) ـ Paolo Coelho.

نسخة. إن التعددية، والمعتقدات والنزعات السيّالة والنسبية التي تحولت بدورها إلى قناعات مطلقة، حلت اليوم محل أنماط اليقين النمطي الصارم»[1].

خطر الثقافة الأميركية الذي يتحدث عن غي سورمان[2] في كتاب «العالم قبيلتي»[3]، خطر جديد ينبغي إضافته إلى هذه المجموعة. وكان هارولد بلوم قد سبق سورمان إلى اجتراح بحث معمّق في هذا المضمار[4]. يعتقد بلوم بأن الأميركيين أصحاب «ثقافة جنونية» من الناحية الدينية. انهم يفتشون عن الروح، لكن كل واحد منهم باحث، وفي الوقت ذاته موضوع بحث هدفه اكتشاف «الذات الأولى»[5]، أو قل الشرارة والنَفَس الكامن في دواخلنا، والأقدم حتى من خلق العالم. الروح العرفانية لدين الأميركيين تنبعث بدورها من هذه الثقافة. دين لا يطالب بإعادة تكريس الكنيسة الأولى، بل يتوخى استعادة الورطة والهاوية الأولى التي عدها العرفاء جدّنا الأول. والإيمان الوطني بالشأن الألفي ناجم عن هذه الثقافة أيضاً. هذه العقيدة، حدت بالأميركيين إلى حروب صليبية أو إيمان بمثل، من قبيل «النظام العالمي الجديد» الذي دعا إليه الرئيس الأميركي الأسبق جورج بوش. المميزات النهائية لهذه الديانة الأورفيوسية[6] هي الإيمان بالألفية والميول العرفانية. خلافاً لكثير من شعوب العالم، لا يمتلك الأميركيون ديانة وطنية. لهم عرفان خفي تكوّن وانتشر منذ قرنين في كين ريج[7]. إنه دين تجريبي تماماً، ورغم إصراره على أن يبدو مسيحياً، إلا أنه ليس مسيحياً على الإطلاق. الدين الأميركي شأنه شأن الخيال الأدبي الأميركي، بحث باطني أسطوري[8]، هدفه الوصول إلى ضرب معيّن

---

(1) ـ Ibid.

(2) ـ Guy Sorman.

(3) ـ Guy Sorman, le monde est ma tribu, Fayard, Paris, 1997.

(4) ـ Harold Bloom, The American Religion, The Emergence of the Post-Christian Nation, a Touchstone Book, Published by Simon & Schuster, New York, 1992.

(5) ـ Original Self.

(6) ـ Orphisme حركة دينية في اليونان القديم، تنسب إلى أورفيوس، وتذهب إلى أن الفلاح والسعادة رهنان بالرياضات ومخالفة أهواء النفس.

(7) ـ Cane Ridge.

(8) ـ romancé.

من الخلود. الهم الأساس لهذا الدين هو البعث، ولذا لم يستقطب أنصاره من آسيا، وأفريقيا، وأميركا اللاتينية فحسب، بل حقّق لنفسه شعبية حتى في أوروبا. الكاثوليك يقدّسون المسيح المصلوب، والبابتيسيّون[1] يقدّسون الصليب الفارغ المتبقّي عن مسيح بُعث والتحق بالملكوت[2].

الدور الحيوي للمسيح بوصفه عامل وحدة، والمراسم المستلهمة قبل كل شيء من بعثه من دون صلبه (فهي تقام على أساس الأربعين يوماً التي تفضل بعث المسيح عن معراجه)[3]. والصورة المنوّعة للسكر والخلسة والسماع، والأغنيات الأقرب إلى الهذيان والمس الجماعي، كلها عوامل تشي بأن هذا الدين وقبل أن يكون ديناً توحيدياً منزّلاً، إنما هو صنف من الشمنيسم. والواقع أن الأميركيين لجأوا إلى دين «ما بعد المسيحي»[4]، يلوح أنه أقرب إلى تعدد آلهة المشركين منه إلى التوحيد الصارم. أياً كان، تستطيع هذه «الأديان» أن تمزج بسهولة بين التقنية المتطورة[5]، وتصنيم نجوم السينما[6] والتواجد الواسع لوسائل الإعلام، وتتمكّن بذلك من تصدير مضامين رسالتها. فبفضل الترويج للدين عن طريق التلفزة[7]، وأيضاً بفضل الأموال وجاذبية نمط الحياة الأميركية، راح الناس في آسيا، وأفريقيا، وأميركا اللاتينية ينخرطون زرافات في الفرق الدينية الأميركية[8]. ظاهرة التقليد العصية على العلاج تنتشر في كل مكان[9].

1 ـ ملاك تارة وشيطان تارة أخرى

---

(1) ـ Baptistes (المعمدانيون) فرقة مسيحية تعتقد بأن كبار السن فقط، أي المؤمنين الحقيقيين، هم الذين يجب أن يعمّدوا، والأسلوب الصحيح للتعميد هو الانغماس في الماء.

(2) ـ Ibid. pp.22-40.

(3) ـ Ascension.

(4) ـ Post-Christian.

(5) ـ High-Tech.

(6) ـ Star System.

(7) - Télé-évangélisme.

(8) ـ Guy Sorman. Op. cit. pp. 163-164.

(9) ـ mimétisme.

العالم في حضارات ما قبل الحداثة كان منقوعاً بالسحر. الفضاءات الداخلية والخارجية كانت متواشجة مع بعضها بشبكة من الأواصر والتطابقات. كل ما في داخل الإنسان كان له ما يعادلـه في عالم الكائنات. الصور، والمعتقدات، ومضامينها الماورائية كان لها فضاؤها الخاص، وهذا الفضاء الذي يرصف عوالم مختلفة في داخله كان يُقرّب بين مستويات الوجود المتناقضة. أما في عصرنا الراهن فلم تعد الحال على تلك الشاكلة. فَقَدَ فضاء «الربط الحضوري بين الأضداد» مكانته بسبب تلاشي أرضيته الميتافيزيقية. وتقلّص هذا الربط الحضوري حالياً إلى «المجالات الفاصلة بين الثقافات» أو قل «مساحات ما بين الثقافات»، وهي مساحات يتيح فيها التنقل بين الثقافات، خلقَ تراكيب مختلفة.

أكثر الأمور تناشزاً وتضارباً تترابط اليوم مع بعضها من دون أية حلقات وسيطة تسهّل عمليات التبدّل والتحوّل. لقد قام الآن ميدان من الصور الانتقائية ينم في الغالب عن ظلامية واضطراب اللاشعور المتلاطم للإنسان الحديث. هذه العناصر المتنافرة أضحت أشباحاً ليس لها مكان خاص بها، لذلك فهي تحيط بالخيال المرضي للإنسان، وأحد تجليات ذلك هو هذه الكثرة في الفرق الدينية التي أشرنا إليها. حيث إن «الثنائية القطبية» المرنة قد تلاشت، من هنا نرى أجزاء الأساطير، وشظايا المعتقدات والمراسم والتشريفات الانتقائية تمتزج بالأوهام المطرودة لتظهر في إطار عالم روحي، بل يمكن القول عالم سحري. لهذه التراكيب فاعلية عالية على أرض الفن، فهي تموّن إبداع قصص وأعمالاً شيقة. بيد أنها على المستوى الروحي (بالمعنى المحدود للكلمة) تؤدي إلى انحرافات وحالات نشوز كثيرة من دون أن نتفطّن إلى ذلك.

«الفضاء الشفاف» الذي كان يستوعب الصور الروحية في رؤيتنا القديمة، ويوفّر لها على حد تعبير المعاصرين مساكن بيئية[1]، ما هي طبيعته وخصائصه وهويته؟ نقول أولًا إن الخسائر التي يكبدها الإنسان للبيئة لا تقتصر على الطبيعة، والمجتمع، والمدن، بل تشمل الفضاء الروحي أيضاً. أعتقد بأن المراد بالفضاء الروحي هو المكان الخاص والمناسب للاستحالات، والذي تعثر فيه الصور على أعشاشها الأصلية الأولى. فكما أن الطبيعة تتعرّض للفناء إثر الوتيرة الصناعية المنفلتة، وكما أن المجتمع هوى نحو

---

(1) _ niche écologique.

الانحطاط بسبب تفاقم فقر المهمشين من أبنائه، كذلك يسير فضاء الصور نحو الانهيار نتيجة هجوم الصور المركبة[1] والمجازية التي حرمت فضاء الربط الحضوري بين الروح والجسم من فرص طبيعية للتطابق بين الروح والجسد.

إن كثرة الصور المفتقرة لأية خلفية أو أساس، وتتابع هجماتها، والتوالد الانفجاري لشتى أنواع الفرق الدينية، وتكاثر أشباه الأديان التي تلوث أذهاننا بجيوش من الأفكار تسمى «روحية» تخلق عالماً مجازياً إلى جانب عالمنا الحقيقي. هذا العالم الذي ينزلق ما بين الثقافات المتجاورة ويتنقل بسهولة من ثقافة إلى أخرى، يفرز فضاء «وسيطاً» أو «بينياً» يمتاز بأنه معلّق وتائه ولـه شبه ظاهري كبير بعالم الخيال الأسطوري ـ الشاعري، بيد أن مرتبته الأنطولوجية تختلف. نعلم أن كافة الثقافات الإنسانية القديمة، الغربية منها والشرقية، كانت تؤمن بمملكة «الصور الروحية» ذات الحكم الذاتي. الصور في هذه المملكة وبسبب واقعها البيني الوسيط، تعمل كأداة لتغيير الواقع والحقائق. إنها تزاوج بين الأضداد لتجعل التناظر والصدام بينها أمراً متاحاً، ولكي يستطيع كل من الروح والجسم مواجهة بعضهما داخل مساحة شفافة يرقى فيها الجسم إلى مستوى رفيع من الصور الرمزية، وتتمثّل فيها الروح بصورة خيالية يمكن إدراكها بالحواس الباطنية. هذه المساحة الملائكية، وهذا الفضاء الذي يكتسب فيه الملاك قالباً مكانياً، كان على الدوام مفتاحاً تأويلياً في المعرفة الأسطورية والشهودية[2]. كل وقائع العالم الباطني التي تتحدّث عنها الثقافات العرفانية وجدت لنفسها مكاناً هناك. بينما يبدو كأننا نعيش اليوم في عالم طردت منه الملائكة وبقيت سائبة، بعدما نُفيت عن مساكنها المألوفة إلى دهاليز عوالم متشابكة.

النزعة الروحية شأنها شأن أية معرفة أخرى، لا تستطيع مواصلة حياتها في الفراغ، أي من دون التوفّر على اتجاه وهدف معين ينظم الأواصر بين مكوناتها وعناصرها. في هذه الفوضى التي تجتمع فيها كل طبقات التاريخ وترسباته من دون أي نظام أو نسق، تبدو «الثنائية القطبية» أشد ما يُفتقد وتمسُّ الحاجة إليه. كلما تشبّثنا بالعقائد المكررة من دون توقف، وكلما عدنا بتدقيق مرضي إلى الحلول المعروفة، وأدرنا الأفكار القديمة

(1) ـ images de synthése.

(2) ـ visionnaire.

باتجاهات مختلفة وأعدنا اجترارها، سنبقى محبوسين داخل قفص تلك التلافيف المعقدة القديمة. ربما كان الخروج من هذا القفص بحاجة إلى قفزة نحو مساحات أخرى من أرض الوجود. العرفاء وأهل البصيرة أكدوا دوماً أن حيّز الملائكة، أو بتعبير أفضل «الصور المتجسدة» فضاء خاص ميّزوه صراحةً عن حقل الوهم المحض. من الثابت تماماً وجود مثل هذه المساحة الشفافة اللطيفة في جميع الثقافات القديمة. التفكير الأسطوري ـ الشاعري الإسلامي (وخصوصاً في إيران)، وهو بلا شك من أثرى الثقافات على هذا الصعيد، وَصَفَ العالم «المثالي» بدقة، وناقشه في كل جوانبه بالتفصيل. تارة يسميه الإقليم الثامن، وتارة: عالم الصور المثالية، وأحياناً: مدن جابلقا وجابلسا البرزخية الباهرة. على كل حال، الذين حظيت أرواحهم باكتشاف هذه العوالم، وتوغلت فيها، ووجدوا «ذاتهم الأخرى» أي الملاك، استطاعوا أن يرسموا لها جغرافياها الرمزية. ثم إن أحداً لا يدخل تلك المملكة إلا إذا كان قد قلب علاقة الزمان والمكان، بحيث يغدو الظاهر باطناً والباطن ظاهراً. فالمراد هنا هو التواجد في أساليب أخرى من الوجود.

كيف يمكن التمييز بين هذه المملكة وعوالم الوهم والخيال المحدود؟ إن عالم الوهم والخيال اليوم، هو ذاته «أرض الاختلاط» التي تمتزج فيها جميع الصور الممكنة. نعلم أن الخيال هو الذي يباشر المهمة في الحالتين فيُظهر هذه الصور المخلوقة. لا إجابة عندي لهذا السؤال سوى ما قاله في هذا الخصوص مؤسس حكمة الإشراق شهاب الدين السهروردي. إنه من المفكرين القلائل الذين وصفوا عالم الخيال وصفاً معمقاً من كل نواحيه، بل ووضع مصطلحاً مناسباً للتأشير إلى بُعده المشهود: ناكجا آباد (اللامكان، أقصى الدنيا).

الخيال من وجهة نظر السهروردي شيطان تارة، وملاك تارة أخرى[1]. إنه يضع الخيال على مساحة بينية بين العقل والوهم. إذا تحدّث الخيال الفعّال بهدي وتعليم من العقل، سيغدو ملاكاً، وعندئذ ننعته بأنه تعقلي. أما إذا غلب الوهم عليه، فسينقلب إبليساً.

---

(1) Daryush Shayegan, Henry Corbin, la topographie spirituelle de l'Islam iranien, la Différence, 1990, pp. 197-198.

ترجمته الفارسية صدرت تحت عنوان «هنري كوربان وآفاق التفكير الروحي في الإسلام الإيراني»، المترجمان: باقر برهام، وفرزان روز، طهران، 1994، ص 298.

وحينئذ ينهمك الخيال في تنسيق العناصر المتناشزة وتركيبها إلى درجة أنه يلقي بالإنسان بين مخالب أوهام مفزعة وعلى العكس من ذلك، إذا خصّب الخيالُ العقلَ، فستنتصب الموجودات الروحية أمامه حية متوثّبة. حينما يكون الخيال في خدمة العقل، تتجسّد الموجودات الروحية أمام الإنسان. وقد تظهر هذه الموجودات على صور شتّى. على شكل ملائكة، أو في صورة رموز روحية كشجرة الطور على قمة جبل سيناء، أو على هيئة موجود غير مادي. هذا المكان المثالي «لا يقع في ناحية معينة، إنما يصمم بنفسه صور نفسه»[1]. ببيان آخر، إنه فضاء الروح، ولا يتسنى الولوج إليه إلا بفعل انقطاع فجائي عن إحداثيات الجغرافيا. هناك ينبغي قلب الرؤية رأساً على عقب، والاستعانة برؤية الباطن بدل النظر بعيون الرأس، إلى درجة تكتشف معها الروح لذاتها بازدهار كامل لرموزها. إذاً، الدخول إلى هذا الفضاء غير متاح إلا في حالات الاستحالة الباطنية والتغيير الجذري في أسلوب الكينونة والمعرفة.

إذا كانت الغاية القصوى في هذه الحالة لقاءً باهراً مع الملاك، فإن الخيال المدنس بالوهم لا ينتج سوى الصور الشيطانية. يقول السهروردي في كلمة التصوف: ملكة الوهم هي إبليس الذي تمرّد على السجود لخليفة الله وكلمته(نفسه)، بينما سجد جميع الملائكة وهم المعبرون عن مواهب النفس أمام كلمته. وبتعبير القرآن فإن إبليس]أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ[(البقرة: من الآية34)[2]. مثل هذا الخيال، وخلافاً للخيال الذي أضلّه الوهم، لا يفرز أموراً غير واقعية، إنما يكشف النقاب عن الواقع المستور. هذا هو التأويل الروحي الذي أخذ به الحكماء في كل العصور. إن الرؤية بعيون الروح تعني أيضاً اجتياز استحالة كل الحواس. يعتقد السهروردي «إذا تفتحت عين الباطن يجب إغلاق عين الظاهر». فعن هذا الطريق يمكن باستمرار مشاهدة أسرار الروح، وإيقاظ الأعضاء الشفافة في الجسم، وإحلال عالم المثال محل عالم الوهم، والسفر على أجنحة الملائكة.

جلي طبعاً أن ما ذكرناه يستمد فحواه من العرفان النظري، ولكن هل بالمستطاع جعل

---

(1) ـ H. Corbin, En Islam iranien IV, Gallimard, Paris, 1972, p. 384.

(2) ـ شهاب الدين السهروردي، كلمة التصوّف، مدرجة في ثلاث رسائل لشيخ الإشراق، تصحيح وتقديم: نجف قلي حبيبي، اتحاد الفلسفة الملكي، طهران، 1977، ص 109.

هذه الرؤية مرجعنا ومصدرنا الفكري الوحيد؟ هل بالمقدور إحياء العالم الذي طمسته الحداثة تحت التراب منذ أربعة قرون؟ إذا صحت مقولة فيتغنشتاين إن الإيمان الديني «لون من اتخاذ قرار ساخن لصالح منظومة إحداثيات فكرية، وبالتالي فهو أسلوب حياة، وأسلوب حكم على الحياة والرضا بتصور خاص للحياة»[1]. فسيبدو الوصف الذي قدّمه له السهروردي، مسوّغاً أيضاً، ذلك أنه مرتبط بمنظومة إحداثيات فكرية خاصة، هي عالم الملائكة. بما أننا رضينا بنظام قيمي معيّن (هو النظام المتصل بالخيال التعقلي) فإننا نتكلم بلسان الروح وليس بلغة المنطق الاستدلالي[2]. ثم إن تقبل عقيدة دينية يستدعي ضرباً من الوجد والانفعال، فهو ذو قيمة بالضرورة، لأن مثل هذا الفعل بمثابة القبول. بمنظومة «إحداثيات فكرية» خاصة.

من البديهي أن تكون منظومة إحداثياتنا الفكرية مختلفة بحسب الرؤية التي نختارها والمجال الذي نتحرك فيه، وأن تتجلى في نوعية تصورنا لمعضلة خاصة. فمثلاً يمكن تبني رؤية باردة محايدة في ما يتصل بالقضايا الإنثروبولوجية. كما يتسنّى الانتقال بسهولة من مناخ ثقافي إلى غيره. وفي العصر الراهن حيث تتحرّك كافة المعتقدات بسرعة الضوء للقاء بعضها مهما كانت متناقضة ومتنافرة، يمكن المبادرة لعملية صعبة تتمثل في تحطيم أسس التراكيب الناتجة عن هذه اللقاءات. في ما يتعلق بتنوّع العالم وتكثّره العرقي والديني، ربما كان الأفضل أن نحافظ على حيادنا. فعلى حد تعبير فيتغنشتاين أيضاً: «العقل والمعرفة رماديان، أما الدين والحياة فمفعمان بالألوان»[3]. المعرفة أو قل العلم خالٍ من الوجد، «أما الإيمان فيسميه كيركغارد: الوجد»[4]. طالما وقفنا على أرضية التقييم، والمشاهدة المحايدة، والحكم المنسلخ عن الوجد، فعلينا أن نكون باردين بلا أية مشاعر، ويجب أن نستعين، كالرواقيين في الأزمنة الغابرة، بعقل لا مفعول له، عاطل ومحايد، ومفتقر لأي وجد وشعور وهياج، حتى نستطيع أن نشاهد بالتمام والكمال،

---

(1) ـ Vermischte BemerKungen, trad. Francaise par G. Granel: Remarques mélées, cité par C. Chauviré, Ludwig Wittgenstein, Seuil, 1989.

(2) ـ entendement ratiocinant.

(3) ـ Ibid. p.76.

(4) ـ Ibid. p.66.

الألوان المتألقة التي تزين لوحة العالم الحي. ولكن حينما نروم الولوج إلى عالم الروح فلن تنفعنا أيٌّ من أدوات معرفتنا النقدية. فعلى هذا الصعيد «يجب تغيير الحياة ذاتها»[1]. هنا لن تعود المشاهدة باردة ومحايدة، بل ينبغي توريط الروح والنفس فورياً وبلا أي تريث أو إضاعة للوقت، للقيام بقفزة نحو قيم تأخذنا لما وراء المرآة.

تشبيح العالم يتم على خطين أو مسارين متوازيين قد يتطابقان أحياناً في العالم المجازي. من ناحية وكما ذكرنا، أفرزت جميع العقائد السائبة، والمعلّقة والناتجة عن ترابط المسالك العرفانية، نمطاً من ما وراء الواقع[2] يقع خلف العالم. ومن ناحية ثانية، أدت الثورة التقنية في نقل الأمواج وعبر توظيف الزمن الحقيقي والتصرّف فيه بواسطة التقنيات الحديثة، إلى جعل ثلاث صفات إلهية ذاتية هي: الحضور في كل مكان[3]، والآنية[4]، والمباشرة أو عدم الواسطة[5] [أقرب من الوريد] صفات ذاتية للزمان الذي غدا الآن عالمياً واحداً. وبحسب مقولة بول فيريليو[6] فإن «استخدام الضوء وسرعته، أتاح إذابة فضاء العالم والزمان التاريخي. لقد وصلت السرعة على المستوى الكوني الآن إلى عدد ثابت[7] (300 ألف كيلومتر في الثانية). هذا العدد الثابت يمثّل زمن تاريخ لا تاريخ له، وكوكب بلا كوكب. إنه يمثّل كرة أرضية اتسمت بالآنية والحضور في كل مكان والمباشرة، وأضحت زمناً تم اختزاله إلى الحال، أي ما يحدث فورياً وفي هذه اللحظة»[8]. أضف إلى ذلك أن نظرتنا للعالم لم تعد عينية، بل تلي ـ أوبجكتية[9]، أي كاميراتية. والواقع أن السرعة الحالية كسرعة الصور التي تلتقط بالتلي ـ أوبجكتيف فتنتظم فيها اللقطات القريبة والبعيدة. «كما أن إدراك الفضاء الواقعي كان ثمرة إيجاد

---

(1) ـ Ibid. p.65.

(2) ـ méta-réalité -.

(3) ـ ubiquité.

(4) ـ instantanéité.

(5) ـ immédiateté.

(6) ـ Paul Virilio.

(7) ـ constante.

(8) ـ Paul Virilio, Cybermonde, la politique du pire, entretiens avec Philippe Petit, Textuel, Paris, 1996, p. 80.

(9) ـ télé-objectif.

رؤية جديدة (رؤية هندسية)، فإن إدراك الزمن الواقعي أيضاً لا يتحقق إلا باستخدام رؤية أخرى هي الرؤية الموجية»[1].

حقيقة أن الزمن الحالي يقضي على تعددية الأزمنة المحلية، ويفرغ الجغرافيا والتاريخ من معانيهما، وحقيقة أن المسار الزمني ينتهي حتمياً إلى زمن حالي دائمي، والمسار المكاني يصل على قول ميشال سير[2] إلى «مكان آخر»[3]، أي إلى فضاء لا يتسنى تحديده مكانياً، وهو في الحقيقة لا يقع في أي مكان معين، هذه الحقيقة تسلب بصورة تلقائية العمق والبروز والكثافة من الزمان والمكان. والحال أن الزمان والمكان مفاهيم حيوية تأسيسية في حياتنا الضاربة بجذورها في «المحل». من هنا غدت شخصيتنا منقسمة ثنائية الأقطاب: «في جهة، يقع الزمن الحقيقي لأنشطتنا الفورية الآنية التي نقوم بها (هنا) و (حالياً). وفي الجهة الأخرى، هناك الزمن الحقيقي لأنشطة تفاعلية[4] تتم بمعونة وسائل الإعلام. هذه الأنشطة تعير أهمية لـ(الآن) أي لفترة بث البرامج التلفزيونية، بينما لا تكترث أبداً لـ(الهنا) أي مكان اللقاء. ومثال هذه النشاطات هو الندوات المتباعدة[5] التي تقام بفضل الأقمار الصناعية، وتتم في كل مكان، وهي في الأصل: لا تتم في أي مكان»[6].

المقصود من كل هذا هو الإشارة إلى أن الحضور في كل مكان، والمباشرة، والآنية التي يتسم بها العالم المجازي الحديث، تمهد بمعنى من المعاني لظهور أمور غير ملموسة وغير محسوسة، وتجعلنا مستعدين لمساحات مجازية من الوجود. أن يكون الزمن المؤثر للحضور هو الزمن الحاضر الحقيقي، أو لحظة مفارقة كما يقول كيركغارد، وأن يكون الفضاء الحقيقي بحسب السهروردي «نا كجا آبادياً»، «لا مكانياً»، «أقصى الدنيا»، «آخر الدنيا»، لا وجود له في أطلسنا، وأن تكون أساليب الوجود سيالة وممتدة[7]

---

(1) ـ Ibid. pp. 81-83.

(2) ـ Michel Serres.

(3) ـ hors-là.

(4) ـ Interactivité médiatique.

(5) ـ téléconférence.

(6) ـ Ibid. pp. 51-52.

(7) ـ extensif.

تمكننا أن نكون خلال وقت واحد في مكانين اثنين ولا نكون في أي مكان، كل هذه تقرّبنا على نحو مدهش من أساليب الوجود التي طالما تحدّث عنها العرفاء. لا ريب أن أحداً لا ينكر أن أساليب الوجود هذه ليست الوجوه اللطيفة للحضور التي وصفها لنا السهروردي، ولكن مع ذلك ثمة بين هذه وتلك مواطن شبه حقيقية محيّرة، وارتباط الأفكار «الروحية» المعلّقة والعائمة في العصر الحديث[1]، بطيف المعلومات (سايبر سبيس)[2] المجازية، يوفر كثيراً من الإمكانيات الجديدة للنزعة الروحية، ويهيئ لها أدوات تعبيرية غير مسبوقة.

وكما ألمعنا، فإن حصيلة هذا الترابط، عالم تتلاقح فيه بقايا النظريات والتصورات الكونية القديمة مع أساليب المجاز الجديدة. وحيث إن تلك المعتقدات القديمة لا تمتلك أي مكان تتجلى فيه، فسوف تجري في عالم طيف المعلومات (سايبر سبيس) بما يشدّد من طابعها الشبحي. من الصعد التي يتحرك عليها هذان الخطان المتوازيان بنحو خلاق ومنتج، قصص الخيال العلمي[3]. على هذا الصعيد، يتواصل سحر التكنولوجيا المتطورة وتجارب ما وراء الحس[4] المنبثقة من أساليب المراقبة الداخلية مع بعضهما ليفرزا عالماً تقنياً ـ سحرياً لا أحد يدري هل تتغلب فيه مدارك ما وراء الحس، أم الألاعيب العلمية ـ التقنية المذهلة؟

2. وجهان للعملية المجازية[5]

أ ـ برزخ الصور الذهنية

تحدثنا في الفقرة السابقة عن أسلوبين للعملية المجازية، أحدهما يرتبط بالعالم الأسطوري ـ الشاعري للصور، والثاني صنيعة الثورة الإلكترونية الحديثة. لقد كان من شأن هذه الثورة أن تنقلنا من الحقيقة إلى المجاز، بمعنى أن نصل إلى واقع ينصهر فيه الزمان والمكان ويتكاثفان ليصنعا زمناً حقيقياً آنياً مباشراً. بالرغم من التباين الجوهري

(1) ـ New Age.

(2) ـ cyberspace.

(3) ـ science-fiction.

(4) ـ extra-sensory perception (ESP).

(5) – مجازى سازى، والمراد بها جعل الشيء مجازياً

بين هذين الأسلوبين، إلا أن مواطن شبه ملفتة تجمع بينهما، خصوصاً وأن العملية المجازية الشائعة تتوغّل في كافة مناحي الحياة بصفة متفاقمة كل يوم، فتجترح في حياتنا اليومية تغييرات أساسية وتعيد إليها الانبهار والسحر، ويمكن القول إنها تجعلها مسحورة. ولكن قبل المقارنة بين هذين النمطين من صناعة المجاز أو العملية المجازية، لا بد أن نستعرض الخصائص العامة لعالم «الخيال» البرزخي وإن على نحو موجز.

وصف الأوجه المتعددة لهذا العالم «المثالي» الذي يحتمل أن يكون أحد العناصر الغالبة على العالم الروحي للإسلام ولا سيما في إيران، يقتضي تدوين كتاب كامل. إسلامياً، كان السهروردي أول من حدد المرتبة الأنطولوجية لهذا العالم «المثالي»، بيد أن ابن سينا سبقه إلى التطرق لها في فلسفته المشرقية. هذا «الإقليم الثامن» له إسقاطاته المتعدّدة على مجالات الأنطولوجيا، وعلم الفلك، وعلم الملائكة. والصور التي تشع منه لا تعزى في انبثاقها إلى لا شعور الإنسان، بل إلى شعوره الأعلى[1]. وبالتالي، فصور هذا العالم صور عقلية[2]. الصورة الميتافيزيقية فيه إنما هي تفكير ملائكي. بكلمة ثانية: يتبلور هذا التفكير في قالب مكاني. هذا العالم عالم الأواصر واللقاءات، إنه حقل يتاح فيه لروح الإنسان أو الملاك أن يتخيلا بعضهما. الصورة العقلية هي الجسم اللطيف للملاك، لأنه عالم بيني، برزخ بين المعقول والمحسوس، له قدرة على التصوير والتمثيل الروحي.

هذا العالم البيني، هو ميدان لأحداث الروح. إنه مسرح تتجلى فيه الحكايا التمثيلية الرمزية ذات الأهمية القصوى في حالات العرفاء الشهودية. إنه عالم يفسح المجال لانبثاق لغة رمزية. ففي هذا المكان نصف الروحي ـ نصف الجسماني[3]، تطرأ على الصور استحالة روحية معنوية، تظهر انفعالات النفس على شكل رمزي تمثيلي. إن هذا العالم انكشاف باطني يكتنف عملية قلب الزمان والمكان رأساً على عقب. كل ما كان مستوراً خلف حجاب الظاهر هناك، يتجلى فجأة لستر ما كان مكشوفاً. وبتعبير آخر، يصير مشهوداً ما كان غير مشهود. وبعد ذلك، تكون الروح هي التي تخفي المادة تحت

(1) ـ surconscience.

(2) ـ images intellectives.

(3) ـ Geistleiblichkeit.

أستارها وحجبها. النقطة المهمة جداً هي أن العبور إلى هذا العالم يستلزم انتقالاً من الزمن الآفاقي إلى الزمن الأنفسي، أي إنه يستلزم تأويلاً روحياً.

لما كان العالم المثالي عالماً وسيطاً، فإن له بعدين. وهذا ما يميّزه عن العالمين الآخرين المعقول والمحسوس. إنه عالم يشبه العالم المجازي «سايبر سبيس» مع فارق أنه يصنف كجزء من كل (أي إن له مكاناً خاصاً في سلّم الوجود) ويتمتع في الوقت ذاته بالبصيرة[1]. من أجل أن تتجلّى الروح لعيون الباطن، فإنها تهبط إلى هذا العالم وتتخذ لها شكلاً ومقداراً. وفي المقابل، يبدل الخيال الفعال معطيات الحس إلى رموز. يعتقد عارف القرن الحادي عشر الهجري عبدالرزاق اللاهيجي بأن تجسّم الأعراض وتجسّد الأعمال يمكن أن يتحققا في هذا العالم[2]، أو على حد تعبير عرفاء آخرين: «هنا، تغدو أرواحنا أجسادنا وأجسادنا أرواحنا».

لطافة الوجود في هذا العالم وشفافيته، والتي دفعت السهروردي إلى تسميته بعالم «الصور المعلقة»، تتأتى من هذا الأمر. إننا نلاحظ بصمات هذا العالم تحديداً على الصور المنعكسة على المرايا، وعلى الأشكال والأحجام المصقولة، وعلى ينابيع الماء الزلال، وعلى المياه المتلألئة والسراب الغرار. هذا العالم المتموضع بين نمطين للوجود من دون أن ينتمي لأي منهما، بل وظيفته أن يجعل التفاعل بينهما ممكناً وحسب، يمزج بين هذين العالمين بالتطبيق بينهما وتوحيد زمنيهما.

عالم المثال يوظّف عالم المرايا أيضاً، ذلك أن الخيال الفعال هو مرآة الصور الأزلية. «الصورة المعلقة» على المرآة ليست مادية ولا هي روحية تماماً، إنها صورة بينية. هذه الازدواجية أثارت عارف القرن السادس الهجري الكبير روزبهان الشيرازي ليطلق مفهوم «الالتباس». في ما يتعلق بالمحسوسات يكتسب الأمر المشهود معنى مزدوجاً: فهو موجود وغير موجود. المشاهدة الباطنية كالمرآة تُظهر الوجود وتستر وجهه الخفي، فالمرآة حينما تُظهر ما عليها من الصور تشير إلى ما يختفي وراء هذه الصور.

الالتباس ينتقل بنا من ثنائية الشاهد والمشهود إلى ربط خيالي بينهما واستبدال لدوريهما. في مثل هذه الحال ينظر العاشق لكل شيء من منظار المعشوق. ولأجل أن لا

(1) ـ faculté noétique de connaissance.

(2) ـ عبدالرزاق اللاهيجي، جوهر المراد، المقالة الثالثة، الباب الرابع، الفصل الثاني، طبعة حجرية، طهران 1998، ص 236.

يحصل هذا، يتوجب الاحتراز من خطرين أثناء المشاهدة: اختزال كل شيء إلى الوحدة، واختزال كل شيء إلى الكثرة. بكلمة ثانية: ينبغي تحاشي التنزيه والتشبيه، أو قل إننا بإنقاذ «الصورة» نستطيع إنقاذ البعد المعنوي للخيال، أي نحول دون تحوّل الملامح المعنوية[1] إلى أصنام.

إن وجود عالم المثال ضروري بشكل مطلق للاحتراس من الفجوة التي تشطر العالم إلى قسمين. ينبغي التنبيه إلى أن عالم المثال لا يعني المثل الأفلاطونية، بل هو مرتبة وسيطة بين عالمي المعقول والمحسوس. من أجل تأشير أفضل إلى أهمية هذا العالم في تراتبية الوجود، وإيضاح أنجع لتأثيراته على بصائر العرفاء المسبقة لصور المعاد، يتعين التنبه إلى أن هذا العالم يتموضع في برزخ مضاعف (مزدوج) في القوس النزولي (الانتقال من الوحدة إلى الكثرة) وأيضاً في القوس الصعودي (الانتقال من الكثرة إلى الوحدة). في القوس النزولي يبدو هذا العالم الوسيط مدينة «جا بلقا»، فهو عالم مثال يتقدّم على العالم الحسي من الناحية الانطولوجية. لكنه في مسار العودة، يتبدل إلى مدينة «ظِلال جا برسا/ جا بلسا»، ويتموضع في القوس الصعودي، أي في مستوى متأخّر عن العالم الحسّي من الناحية الأنطولوجية، ذلك أنه ينطوي على تخطّي أعتاب القيامة الصغرى، أي الموت. وإذاً، فهذا العالم في القوس الصعودي هو عالم ما بعد الموت تتفعّل فيه صور الروح. كل ما كان موجوداً في الروح بالقوة من صور لأعمال الإنسان وملكاته، سيتمثّل بصورة رمزية. ماهية هذه الرموز تتجانس مع كيفية الأعمال التي تنجم عنها. والنتيجة هي أن عالم المثال يتولّى بعد الموت، بناء وتخطيط الجسم اللطيف والصورة النوعية للمتوفى.

هذا الخيال الفعال يمنح الروح قدرة على الإبداع غير مسبوقة، ويجعلها متمكنة بامتياز من إيجاد الصور والرموز والتمثيلات. أضف إلى ذلك أن هذا الإبداع يمنح الروح قدرة مشاهدة مسبقة لصور ما بعد الموت. مشاهدة العالم الآخر متاحة عن طريقين: إما في هذه الحياة عن طريق التجارب العرفانية التي تؤهل الروح لمشاهدة صور الآخرة مشاهدة مسبقة، وإما بعد الموت حينما تدخل الروح عوالم العودة البرزخية. في كلا الحالتين تعيد الروح صناعة وتشكيل عالمها الخاص.

---

(1) ـ icône.

وأخيراً، يمكن القول إن عالم المثال يستغرق تاريخ الروح تمام الاستغراق: بين ما قبل التاريخ، أي تاريخ نزول الروح إلى هذا العالم، وما بعد التاريخ، أي تاريخ عودة الروح إلى الحق، ثمة تاريخ آخر هو التاريخ القدسي[1] لأحداث الروح. من هنا كان عالم المثال مفتاحاً يفتح باب «ظاهريات وعي الملائكة»، ويفتح أيضاً باب تاريخ ما بعد الموت، أي التاريخ الكامل للروح في مسار عودتها إلى الله[2]. إن خسران إقليم الروح هذا «المطرود من خارطة الوجود» كان له بالغ التأثير على العالم الغربي. ولا يسعنا هذا المجال لاستعراض كل أبعاد هذه الحقيقة. نكتفي بالقول فقط إن انبثاق ظاهرة نسميها «تشبيح العالم» هو من أغرب تداعيات واستحقاقات طرد ذلك العالم من خارطة الوجود.

ب ـ المجازية التقنية[3]

يعرف بيير لويس[4] في كتابه «ما المجاز؟»[5] العملية المجازية بقوله: «العملية المجازيّة اليوم حركة شاملة تستغرق الجسم، والدورات الاقتصادية، والحساسيات الجماعية، واستخدام الذكاء، فضلاً عن المعلومات والاتصالات. إن العملية المجازية تمدّدت حتى على ضروب التلاقي والاجتماع، حيث نشهد اليوم لقاءات مجازية، ومؤسسات مجازية، وديموقراطية مجازية، وما إلى ذلك. ومع أن ترقيم[6] الرسائل واتساع طيف المعلومات (سايبر سبيس) لهما دور حيوي في الطفرات الحالية، غير أن تيار العملية المجازية يتخطى أرض المعلومات إلى أبعد منها بكثير»[7]. يؤكد لويس أنه خلافاً لجان بودريار[8]، وبول فيريليو، يُعنى بالجوانب الإيجابية لهذه المسألة. وسنتطرق

---

(1) ـ hiérohistoire.

(2) ـ Henry Corbin, op. cit. pp. 52-58.

ترجمة فارسية، 77 ـ 92.

(3) ـ virtualisation technologique.

(4) ـ Pierre Lévy.

(5) ـ Pierre Lévy, Qu’est-ce que le virtuel?, La découverte, Paris, 1995.

(6) ـ numérisation .

(7) ـ Ibid. p. 9.

(8) ـ Jean Baudrillard

في نهاية هذا المقال لآراء بودريار وفيريليو اللذين عبّر كلُ منهما بأسلوبه الخاص عن الأخطار الرهيبة لهذه الظاهرة.

يتجاوز المفكر الأميركي مايكل هايم[1] في كتابه «ميتافيزيقا الواقع المجازي»[2] حدود البحث الذي يثيره لويس، مشدداً على أن العملية المجازية أكبر وأوسع من تغيير أسلوب الحياة، فهي في الأساس ضرب من الاستبدال الأنطولوجي[3]. ان التغيير الناتج عن هذا الاستبدال، أعمق بكثير من التغييرات العادية في الصعد المعرفية. بكلمة ثانية، العملية المجازية تأخذنا إلى إقليم آخر من أقاليم الوجود. وكأن الأرض تنشقّ تحت أقدامنا، وتنقلب الساحة التي تتجذّر فيها مناهجنا المعرفية والوجودية المألوفة رأساً على عقب، قاذفة بنا إلى قارّة مجهولة بعيدة[4]. يقارن هايم بين آراء هايدغر ومك لوهان[5] فيستنتج أن القرب بين تصوراتهم وليد الدور الحيوي للتقنية في تعريف الواقع والكشف عن أرضية مستورة تتمظهر فيها موجودات العالم ومضامينه. يعتقد مك لوهان بأن ثمة خلف ظواهر العالم المشهودة، أرضية خافية. إنه يرى البيئة شيئاً مصطنعاً. وهايدغر بدوره لا يرى جوهر التقنية في الموجود، ولا في كثرة المصنوعات والأشياء، ولا في هيمنة الآلة والماكنة. فهو يعتقد بأن الشيء الأساسي هو كيف يتبدّى جوهر التقنية على شكل وباء تقنية[6].

وفي ما يلي نتناول الخصائص الرئيسة والبارزة للعملية المجازية:

1 - يرى لويس أن العملية المجازية هي قبل كل شيء عملية تبديل أسلوب كينونة أو أسلوب وجود إلى أسلوب آخر. كل فعلية فلسفية، تُبتنى في الأساس على الانتقال من القوة إلى الفعل، والحال أن الذي يحصل في زماننا هو «تبديل

(1) ـ Michael Heim

(2) ـ Michael Heim, The Metaphysics of Virtual Reality, Oxford University Press. New York, 1994.

(3) ـ ontological shuft.

(4) ـ Ibid. p. XIII.

(5) ـ Marshall Mc Luhan.

(6) ـ Ibid. p. 66.

معكوس» بمعنى أن الفعل هو الذي يغدو قوة كامنة[1]. وإذاً، يمكن بكل بساطة تعريف العملية المجازية على أنها حركة عكسية للتفعيل[2].

2 – النتيجة المباشرة والفورية للعملية المجازية هي الاستئصال. النص العملاق[3] المجازي على سبيل المثال، في الوقت الذي يسكن طيف المعلومات (سايبر سبيس) في كل مكان، إلا أنه يسجل حضوره الحقيقي أيضاً في كل تصديراته وتجلّياته المختلفة[4]. وبهذه الطريقة يساهم النص العملاق في تفعيل النصوص، والحال أنه غير موجود بذاته في أي مكان، ولا يتسنّى تشخيص مكانه على أية خريطة من الخرائط. يزعم هايم أن النص العملاق هو نص النصوص. كل شيء فيه يترابط ترابطاً متبادلاً. إنه منظومة إحداثيات متحرّكة تتواشج فيها كل النصوص مع بعضها. كما أن الفضاء العملاق[5] في الفيزياء هو فضاء له أكثر من ثلاثة أبعاد، كذلك النص العملاق يمتاز بتعدد الأبعاد. حروفه وعباراته متعدّدة الوجوه كأنها البلور. في النصِّ العملاق يمكن القفز من بُعد للمعنى إلى أبعادٍ ومعانٍ أخرى. رواية جويس الشهيرة «يقظة الفينغانيين»[6] نموذجٌ متكاملٌ لنصٍّ عملاق. يقول هايم إن هذه الرواية تمثل النموذج الأرقى للأسلوب غير الخطّي[7]، والتداعي السردي[8]، فهي خليطٌ غير متجانس من الأواصر الخفية، ولفائف متشابكة من الحوافز المكرّرة[9]. لا بداية لها ولا وسط ولا نهاية. ومع ذلك فإن حبكتها منسوجة بمتانة، وتتلاطم كافة عناصرها مع ذاتها كـ«أمواج بُنيَة محطمة»[10]، [11].

(1) ـ P. Lévy, op. cit. p. 10.

(2) ـ Ibid. p. 15.

(3) ـ hypertexte.

(4) ـ Ibid. p. 17.

(5) ـ Hyperspace.

(6) ـ Finnegans Wake.

(7) ـ non-linear.

(8) ـ associational style.

(9) ـ recurrent motifs.

(10) ـ farctal structures.

(11) ـ M. Heim. op. cit. pp. 30-32.

3 - كمكان الذاكرة تماماً، لا يمكن تحديد مكان هذا العالم. وعلى حد مقولة ميشال سير: يقع هذا العالم في «مكان آخر»[1] أو في اللامكان. أيضاحاً لهذا المكان الآخر، يشير ميشال سير إلى مجموعة قصص قصيرة لغي دو موباسان عنوانها «هورلا»[2]. هورلا ظاهرة مذهلة، إنها وجود وعدم في الوقت ذاته. حضور وغياب في آن واحد. هنا وهناك في اللحظة نفسها. الواقع أن العملية المجازية تحقق لوناً من المكان الآخر الذي لا مكان له على أية خارطة أو جغرافيا، بل نراه سابقاً في حالات الحلم والكشف.

«خصوصية هذا القرن هي أن شبكات الاتصال فيه أتاحت وجود فضاءات مجازية لم يكن لها في السابق وجود إلا في الأحلام والأخيلة. تحقّق هذه الشبكات عوالم في حال التكوين والانبثاق نعيد فيها اكتشاف أنفسنا، من دون أن يكون لنا مكان محدّد، ونغير فيها أماكننا. إنها فضاءات ليست من سنخ الماضي الأقل أرضية وواقعية، ذلك أن الماضين رغم وقوفهم بأقدامهم على الأرض مثلنا، إلا أنهم من دون التقنيات الحديثة كانوا يعيشون في عالم مجازي»[3]. خلافاً لـ«الآنية» عند هايدغر، لا يدل «المكان الآخر» على الوجود، إنما يشير إلى فضاء لا يمكن بلوغه، وهو ما يسميه دولوز «المستأصَل» أو «الفضاء النقي».

4 - الاستئصال، أو الفضاء النقي، أو الحالة الجوّالة تعيد إلى الذهن المنحى الترحالي، وحمل البيوت الحلزوني.

يقول لويس في هذا الباب: «العملية المجازية تعيد إبداع ثقافة الترحال من جديد، بيد أن هذا الترحال لا يفيد العودة إلى العصر الحجري أو حضارات الرعي القديمة، بل يعني إيجاد أرضية من الأنشطة الاجتماعية تتبدى فيها العلاقات بأقل ما يمكن من درجات التخثر»[4]،[5]. وعليه، بفضل العملية المجازية، تُستأصل

(1) ـ hors-là.

(2) ـ Horla.

(3) ـ Michel Serres, Atlas, Julliard, Paris, 1994, pp. 15-16.

(4) ـ inertie.

(5) ـ P. Lévy, op. cit. p. 18.

الشخوص والأنشطة والمعلومات، أو لنقل إنها تتموضع في فضاء مجهول (مكانٍ آخر). يتسنى القول إن العملية المجازية «عرّضت المنحى الكلاسيكي إلى امتحان عسير»[1]. ففي العملية المجازية ثمة وحدة زمانية، ولكن ما من وحدة مكانية، ذلك أن الشبكات الإلكترونية تحقق الفعل المتقابل في الزمن الواقعي. ثم إن وجود الرسائل ومستقبِلات الرسائل الإلكترونية مكّن من تواصل في النشاط والأعمال على الرغم من عدم التواصل الزمني. والنقطة الأخيرة هي أن التزامن[2] في العملية المجازية، يحلُّ محلّ الوحدة المكانية، ويستقرّ الترابط المتبادل مكان الوحدة الزمنية[3]. وإذاً، من الطبيعي أن نعتبر الخروج من «هنا»، أي الخروج من إحداثيات الزمان ـ المكان «أحد الطرق الواسعة السريعة للعملية المجازية»[4].

5 - أضف إلى ذلك أن العملية المجازية تقدم أساليب متعدّدة للتحرّك في قالب المكان والزمان. «كل شكل من أشكال الحياة يبتكر عالمه الخاص(...) ويبتدع إلى جانب ذلك مكاناً وزماناً خاصّين بذلك العالم»[5]. مع أن شبكة سكك الحديد قرّبت بين المدن، ثم جاءت الطائرات لتضاعف من هذا القرب، وأمواج الضوء تربطنا مع بعضنا بنحو فوري وفي أزمنة واقعية، بيد أن من المستحيل إنكار أن الفواصل السابقة لا تزال قائمة. «وعليه، توفّرت الآن ظروف تكتنف عدّة أنظمة للتجاور والقرب، وتتعايش فيها عدّة فضاءات موضوعية إلى جانب بعضها»[6]. بالإضافة إلى ذلك ثمة إيقاعات وأساليب تنظيم[7] ومجالات مختلفة تتلاقى فيها المقاطع الزمنية مع بعضها، وتتطابق، وتتآصر. وبهذا، تجعل منا تعدّدية الفضاءات أشخاصاً جوالين، ومن نمط خاص. بدل أن نغيّر أماكننا داخل فضاء معيّن، نتحرك في لون من الخارطة الجغرافية ذات مستويات عدّة، ونتنقّل من مجال إلى مجال

(1) ـ Ibid. p. 29.
(2) ـ synchronisation.
(3) ـ Ibid.
(4) ـ Ibid.
(5) ـ Ibid. p. 20.
(6) ـ Ibid.
(7) ـ agencement.

«نقفز من شبكة إلى أخرى، ومن نظام تجاور إلى نظام تجاور غيره. الأماكن تحت أرجلنا تتغير وتتفرع، وتفرض علينا إفراز الآخر»[1]،[2].

6 - فضلاً عن الاستئصال، يمتاز العالم المجازي بسمة الموبيوس، أي الانتقال من الداخل إلى الخارج وبالعكس. تنم هذه السمة عن نقطة تبديل وتحوّل[3]، وتتمظهر في الأمور المجازية على مستويات عدة بين الخاص والعام، والذهني والموضوعي، والمؤلّف والقارئ، وما إلى ذلك. يقول لويس: «العمال عن بُعد، يبدلون فضاءهم الخاص إلى فضاء عام، وبالعكس. بل يتسنّى أحياناً تنظيم الزمن العام وتنسيقه بمناطات شخصية تماماً، (...) تمتزج الأزمنة والأمكنة مع بعضها، وتواجه التخوم المعيّنة والمحددة تحطّمَ[4] التصنيفات والتقسيمات»[5]. هنا لن نكون حيال تخوم العالم الواقعي. العملية المجازية تقصف الهوية التقليدية للإنسان بوابل من التساؤلات والتشكيكات: القيود، والممنوعات، والتعيينات. من هنا «تستتبع العملية المجازية ضرباً من إفراز الآخر دائماً»[6]. التحوّل إلى آخر، وتقبّل هذا التحوّل، عملية يتوجّب تمييزها بدقّة عن عدوها القريب، أي الاغتراب عن الذات[7]. فميزة الاغتراب عن الذات هو التشيّؤ[8] أو اختزال كل شيء إلى أمر واقع.

7 - النقطة الأخرى هي أن العملية المجازية ذات نظام ريزومي (بالمعنى الذي يقصده دولوز) وليست ذات نظام شجري. في موضع آخر، ذكرنا عند شرح الريزوم أن أنساقه الترابطية تتّسم بافتقاره للمركزية والتراتبية والقيادة المطلقة. ففي مثل هذا الترابط يمكن لكل نقطة أن تتصل بأية واحدة من النقاط الأخرى، بينما تضرب الشجرة بجذورها في مكان واحد ثابت. وفي النصّ العملاق لـ«الشبكة العالمية

(1) ـ hétérogenése.

(2) ـ Ibid.

(3) ـ point de conversion.

(4) ـ fractalisation.

(5) ـ Ibid. p. 22.

(6) ـ Ibid.

(7) ـ aliénation.

(8) ـ réification.

الواسعة»[1] أيضاً بمقدور أي نقطة أن تتصل مباشرة بكل النقاط الأخرى. طيف المعلومات (سايبر سبيس) شبكة واسعة بفروع وتشعبات كثيرة، كل مكان منه بمثابة مركز له، بيد أنه مركز لا محيط له. يؤكد لويس أن: «كل النصوص الممكن قراءتها من قبل الجميع على الانترنيت، ستكون مجازيّاً بعد اليوم جزءاً من نص عملاق هائل ينمو بلا توقّف»[2]. إننا اليوم نشهد عملية إضفاء المجازية على أكثر الأشياء عياناً وارتباطاً كالجسم (جسم عملاق) والنصّ (نصّ عملاق) والذكاء، والفن، والاقتصاد. هذه الأشياء الملموسة تزداد استئصالاً[3] بالعولمة يوماً بعد يوم.

النقاط الموجزة المحدّدة التي اقتنصناها من كتاب لويس لا تكفي طبعاً لإيضاح التعقيدات المتفاقمة لظاهرة مدهشة أوجدت عالماً ملوناً متعدّد الوجوه لتغيّر أسلوب وجودنا جذريّاً وتشظّي تصوراتنا الصارمة عن الهوية والزمان والمكان. ولكن، أخال أنها تكفي للدلالة على قواسمها المشتركة مع عالم مجازي آخر هو عالم المثال، عالم لأنه يقع في «مكان آخر» مختلف، لذلك كان على صلة بملكة الخيال، ولـه موضعه في الأفق غير التزامن لسلّم مراتب الوجود.

لو وضعنا هذين النمطين من العملية المجازية بجوار بعضهما (وأقصد بهما عالم مثال المشاهدات الباطنية، والعالم المجازي الناتج عن الثورة الإلكترونية والمتبدي في طيف المعلومات (سايبر سبيس) وظاهرة الديجيتال والترقيم، والانترنيت وما إلى ذلك) سنكتشف اننا حيال عالمين متوازيين، متباينين من الناحية الكيفية، ولا ينتميان إلى مرتبة واحدة من مراتب الوجود.

تقع العملية المجازية في «مكان آخر» يكتسب الصبغة المادية في العالم الحسّي بفضل التقنيات الديجيتالية وانتقال الأمواج. أما عالم المثال فيقع في مكان بين المحسوس والمعقول، ولا يتجلّى إلا في برزخ المشاهدات الباطنية، أي في المكان الذي «تتروّح فيه الأجسام، وتتجسّم فيه الأرواح». جوهر المسألة هو أن هذين العالمين لا يقعان في مستوى إدراكي واحد. فواحد منهما رغم أنه يضغط الزمان والمكان في زمن واقعي، لكنه يبقى

(1) ـ World Wide Web (W.W.W).

(2) ـ Ibid. p. 43.

(3) ـ déterritorialisé.

في المستوى الأفقي أي مستوى المحسوسات، بينما الآخر حلقة انتقالية لبلوغ مستويات أرقى من المشاهد والبصيرة، وبالتالي فإن أهميته تتأتى عن مكانته في مرتبة الوجود العمودية. العالم المجازي بحسب بودريار، يزيح التوهم، لأنه يبدل الواقع إلى واقع حاد[1] «وتظاهر»[2]. لكن عالم المثال يصنع من الوهم خيالًا فعالًا يجاري عالم الملائكة ويساويه. ومع هذا، يجب الاعتراف بأن أساليب العمليات المجازية في هذين العالمين ذات شبهٍ مذهلٍ. في كلا العالمين هنالك ميادين ومراتب متنوعة. وفي كليهما تنشط سمة الموبيوس بأعلى درجاتها، فكلا العالمين أسلوب لتبديل حالة إلى حالة أخرى. نواجه في كليهما «مكاناً آخر» و«اللامكان». وكلاهما مستأصلان. العالم المجازي يقع في «مكان آخر»، وعالم المثال في «لا مكان» لا يقع في أي مكان، لكنه يُعايَن في حالات الكشف والشهود. في كلا العالمين نواجه طرائق خاصّة للتفعيل، بعضها في مضمار الحسِّ وبعضها على صعيد المشاهدة الباطنية. في كليهما نتعامل مع أشخاص مهاجرين جوالين. في عالم جعل التقنية مجازية، تحمل أمواج اللقاءات والمواجهات المهاجر الجوال في شبكة الشبكات هنا وهناك بحثاً عن الجديد واكتساب المعلومات. أما في عالم المثال فالمهاجر سالك يصعد سلم الوجود درجة درجة إلى أن يفنى أخيراً في صمت العدم.

مواطن الشبه الظاهرية هذه (والتي يجب ألا نحسبها مطلقة) أعدّت الإنسان اليوم لتقبّل الأمور غير الملموسة، وعرّضته لسحر الآنية، والحالة اللحظية، واستحالة الصور وأساليب العملية المجازية. بالرغم من أن هذه الأساليب تابعة للظواهر المحسوسة، غير أنها تستعرض أوجهاً من الوجود يتسنّى بشيء من المبالغة نعتها بأنها «شفّافة» بل «ساحرة».

هذه الإمكانات غير المسبوقة، والمنوّعة، والمنبعثة من التقنيات الجديدة، تدعونا إلى تكريم طرائق من الوجود كنا نعدّها إلى ما قبل عقود سحراً وشعوذة، ونحسب يأن احتمال ظهورها معدوم. الأمور غير الحسّية، والغرائبية، واللامشهودة عادت إلى ازدهارها وتألّقها بشكل لا يصدق، واستعادت المكانة والمنزلة التي خسرتها لعدة قرون ماضية نتيجة تحرّر الإنسان من السحر.

---

(1) _ hyperréalité.

(2) _ simulacre.

بمعنًى من المعاني، يعود العالم اليوم إلى سالف طابعه السحري، ولكن لا ينسج هالة سحرية حول الطبيعة كما ينعتها موتسارت في «الناي السحري»، وإنما عن طريق نقل المعلومات التي تطوي الأرض بسرعة البرق. الحضور في كل مكان، والذي لم يكن بالنسبة للإنسان قديماً سوى حلمٍ جميلٍ، خلع اليوم على نفسه لبوس الواقع من خلال وجود الفاكس، والبريد الإلكتروني، والندوات الفضائية. كل ما كان يبدو مستحيلاً إلى ما قبل عقود، ويعد من سنخ الأحلام والأخيلة المستحيلة، بات اليوم ممكن التحقيق. ولكن، ما الذي يمكن استنباطه من هذه القواسم والتقاربات الظاهرية بين أسلوبي العملية المجازية؟

3 ـ أربعة أوجه للتبدّل[1]

بغية عرض موجز لتأثيرات العملية المجازية وأساليب الوجود الجديدة المنبعثة عنها، لا بد من إيضاح سماتها الأربع الأساسية التي غيّرت سلوكنا، وطريقة وعينا، ووجودنا. وما يعادل هذه السمات يمكن رصدها في الفكر العرفاني. والسمات الأربع هي:

1 – تكاثف الإحداثيات الزمانية ـ المكانية.

2 – أنساق «المعرفة» الحضورية.

3 – سمة الموبيوس.

4 – إفراز الآخر.

أ ـ تكاثف الزمان والمكان

من الضروري الإشارة إلى نقطة معينة تفادياً لأي سوء فهم محتمل. حقيقة إن العملية المجازية تعرض أوجهاً من المعرفة والوجود، تشبه أساليب انكشافها في حيزها الخاص، أسلوب المكاشفة العرفانية، ينبغي ألا تفضي بنا إلى نتيجة أن استخدام أساليب العملية المجازية سيبلغ بنا أفكاراً وخلجات عرفانية، إذ ثمة بين هذين هوة سحيقة. القرب والشبه بين أسلوبي الكشف في هذين العالمين لا يعني سوى أن هذه الأساليب الأربعة للتبدّل ما هي إلا أدوات تمهّد أرضية الاتصال مجالات من الوجود صدتنا الفلسفة الكلاسيكية إلى حد الآن عن الرسوخ فيها.

(1) ـ Les quatre modes de conversion.

لأضرب مثالاً محدداً استمدّه من العارف السويدي إيمانوئيل سويدنبورغ[1]. في كتاب له بعنوان «الجنة وعجائبها والجحيم طبقاً للمرويات والمسموعات»[2]، يقول حول الزمان والمكان في الجنة: «مع أن الأشياء في الجنة ومثلما هي على الأرض، تتوالى عقب بعضها وتتكامل، غير أن الملائكة لا تحمل أي تصور أو فهم للزمان والمكان»[3]. كل التحولات وليدة تغير الحالات. هذه الحالات تتأتّى تلو بعضها كتبديل النور إلى ظلام والحرارة إلى برودة. بعبارة أخرى «كل تكامل وتقدّم في العالم الروحاني يحصل عن طريق تغير الحالات»[4]. وإذاً فـ«القرب حصيلة الشبه بين الحالات الباطنية، والبعد وليد التباين بينها»[5]. ببيان آخر، القرب والبعد حالات داخلية محفّزاتها شدّة الميل والشوق، والإيمان، والعقل. ولهذا فالملائكة لا تدرك الزمن اللامتناهي، لأنها مخلوقات بلا زمن. الذي تدركه الملائكة هو الحالة اللامتناهية[6]. وبالتالي، ينبغي من أجل التفكير في الأبدية التركيز على الحالة من دون الزمان. هذا التفسير الشهودي[7] للعالم يبتنى على «فن التطابقات»[8] في أفكار سويدنبورغ. وليس من الصدفة أن يخال هذا العارف أنه يمتلك «مفتاح كشف الرموز»[9]. الآراء العرفانية لسويدنبورغ تمنح المقولات المألوفة التي تساعدنا على تشخيص موقعنا في الوجود، بعداً باطنياً، فهي تتركنا في زمان حال دائمي تتبدّى فيه كل الحركات والانتقالات، تغييرات في الحالة الباطنية. وكأن الزمن هنا لا حجم له ولا عمق، ولا تلك الأبعاد الثلاثة المعروفة: الماضي والحاضر والمستقبل، وإنما يتجلّى في استمرارية غير تزامنية هي الحال الأبدي[10].

(1) ـ Emmanuel Swendenborg (1688-1772).
(2) ـ Emmanuel Swendenborg Le ciel, ses merveilles et I'enfer. D'aprés ce qui a été vu et entendu, trad. de Le Boys des Guays, RST.Paris, 1960.
(3) ـ Ibid. p. 162, p. 120.
(4) ـ Ibid. p. 191, p. 135.
(5) ـ Ibid. P. 193, p. 137.
(6) ـ état infini.
(7) ـ visionnaire.
(8) ـ I'art des correspondances.
(9) ـ clavis hieroglyphica.
(10) ـ présentification de I'instant.

من جهة ثانية، يقول بول فيريليو حول الزمن العالمي: «الزمن العالمي وزمن الحال الواحد الذي حلّ محلّ الماضي والمستقبل، التحقا بحدٍّ معيّن من السرعة هو سرعة الضوء»[1]. ما الذي يحدث الآن؟ تكاثف واندماج شديد[2] للزمن الواقعي قبل كل المسارات إلى لا مكان: المسار الزمني ذاب في زمن الحال ومسار السفر في المكان من هنا إلى هناك، ومن مكان إلى مكان آخر، ضاع في «مكان آخر» غير معلوم وغير معرَّف[3]. صحيح أن ذوبان الماضي والحاضر، والهنا والهناك، وكل إحداثيات الجغرافيا المألوفة والمعروفة، يُعد بحسب فيريليو خسارة لا تعوض (تسلب الحجم من الزمان) وتؤدّي إلى ضمور الأمور المحلية المألوفة تحت وطأة وعسف الزمن الحاضر غير المحدّد[4] وغير المتعيّن، ولكن مع ذلك، يبقى تبدّل الزمان إلى زمن حاضر محض، وعلى الرغم من عالميته، يشبه الفضاءات التي يصفها العارف السويدي بشكل غريب. أكرر ثانية إن موضوعة كلام سويدنبورغ وفيريليو ليست حقائق واحدة تنتمي لمستويات إدراكية واحدة، فأحدهما يتحدّث عن عجائب عالم الغيب، والآخر يفضح التبعات الرديئة للمجازية التقنية. أحدهما يؤشر إلى عالم ما وراء الحس، والثاني يخوض في إقليم لا يتعدّى تخوم المحسوسات. ومع ذلك «التبدّل إلى الزمن الحاضر» الناجم عن المجازية التقنية يمد لنا يد العون لفهم الأحوال الشفافة التي يحدثنا عنها سويدنبورغ، لو انه على الأقل يجعلنا لا نندهش لمشاهدتها كما كنا قبل عقود.

ب ـ الأنساق الحضورية للمعرفة

يعتقد فوكو بأن الإطار المعرفي ما قبل الكلاسيكي ينهض على تشابهات من قبيل التشابه[5] والتحاسس والتعاطف[6] وغيرها. في ذلك العهد كان العالم يغصّ بعلامات لا بد من تفسيرها وحلِّ ألغازها. والواقع أن «المعرفة كانت قبل كل شيء تفسيراً»[7]. أما في

(1) ـ Cybermonde. op. cit p. 80.

(2) ـ hyperconcentration.

(3) ـ Ibid. p. 79.

(4) ـ impersonnel.

(5) ـ analogie.

(6) ـ sympathie.

(7) ـ Michel Foucault, Les mots et les choses, Gallimard, Paris, 1966, p. 39.

العصر الكلاسيكي فقد تغيّر «نثر العالم» بصورة فجائية لأننا دخلنا عهد التمثيل[1]. أضف إلى ذلك أن الثنائية التي قررها ديكارت بين الفاعل المفكّر والجسم الممتد[2]، كانت نسقاً جديداً في المعرفة. فالروح والمادة بحسب رأيه جوهران متضادان تماماً. كافة خواص الجسم الممتد، كمثال الشمع المشهور في التأملات، عرضة للتحوّل أو الفناء، بينما ذات الجسم[3]مصونة عن أي تحوّل أو تغير. استخلص ديكارت من هذا أن الجسم الممتد، هو وحده الأصلي والأساسي، أما سائر خواصّه فيتعيّن اعتبارها مجرّد وجوه لها. هذا الجسم الممتد يختلف بدوره عن الفاعل المفكّر من كل النواحي. إنهما ليسا غير متناغمين وحسب، بل هما متناقضان أساساً. الجسم يقبل التجزئة والتقسيم، والروح لا تقبل ذلك. الجسم ممتد له أبعاد، والروح ليس لها أبعاد ولا تقبل الامتداد بأي حال من الأحوال. كل من الروح والجسم يختار لنفسه إقليماً خاصاً به عبر تحرير نفسه من ربقة الآخر. من جانب آخر، ساوى ديكارت بين الوجود والفكر (أنا أفكر، إذاً أنا موجود) لذلك عدّ التفكير وظيفة للروح، بمعنى أن مهمتها ديكارتياً هي تمثيل أو إجلاء العالم الذي تم اختزاله إلى أشياء عينية[4]. وعلى ذلك فالفاعل المفكر «ذات» معلقة تغربت عن الله الذي تبدّل إلى مفهوم أخلاقي، وأيضاً عن العالم العدواني الذي هبط إلى الأبعاد والامتدادات الجغرافية. من هنا كانت وظيفة الفاعل المفكّر وظيفة تأسيسية، فهو بتفكيره في العالم يكشف عنه من ناحية، ويؤسسه من ناحية أخرى.

يعتقد مك لوهان، بأن تفريغ العالم من السحر (وهو بلا شك من الاستحقاقات الحتمية للثنائية الديكارتية) ترافق مع نمو غير مسبوق لحاسّة البصر، وكبح الحواس الإنسانية الأخرى. يرى مك لوهان أن «النصف الأيسر من مخ الإنسان والذي يتولّى توجيه التفكير الخطّي والكلام، اكتسب دوراً من الدرجة الأولى مع ابتداع علم الأصوات»[5]،[6].

---

(1) ـ Iére de la représentation.

(2) ـ étendue.

(3) ـ res corporea.

(4) ـ Martin Heidegger, Der Satz vom Grund, Tübingen, 1971, p. 46. trad. par Andér Préau, Le principe de raison, Gallimard Paris, 1962, p. 81.

(5) ـ phonétique.

(6) ـ Marshall Mc Luhan, La galaxie Gutenberg, vol. 1, Idées, Gallimard, Paris, 1972, p. 15.

وضاعف من أهمية النصف الأيسر اختراع الطباعة وانتشارها. المقولات التي تسود حاسّة البصر، أي التماثل، والتشاكل، والتكرار (كالإيقاع المتتالي والمنتظم لآلات الطباعة) تتجلى مكانيّاً في نطاق الفضاء الممتد المتجانس، وزمانيًّا على شكل نظامٍ متوالٍ يربط بين الأشياء ربطاً علّيّاً، وبالتالي فإنها تتجلى فنيّاً على شكل منظور (پرسپكتيف) ثلاثي الأبعاد. وكان من نتائج هذا السياق تضعيف وتهميش الحواس الأخرى «لأن الحروف المطبوعة منحت لجزء ضئيل من الحواس فرصة الهيمنة على الحواس الأخرى، فلم يبقَ من مفر أمام تلك الحواس سوى اللجوء إلى مأوى آخر»[1]. تعاظم حاسّة البصر دفع الحواس الأخرى إلى السبات والشلل، وجعل الأشياء لا تظهر بصورة شفافة، أي لا يكون ظهورها حصيلة «تركيب جميع الحواس»[2]، بل تركنا نبصرها تحت إضاءة مقطعية جزئية تسلطها «النظرة» عليها من زاويتها الخاصة.

بتأثير من الثورة الإلكترونية والعمليات المجازية المنبثقة عنها، يعود الإنسان، المعاصر إلى ضرب من الميول القَبَلية والمحلية الجديدة. إنه يتخبّط في لجج المعلومات المتزامنة بحيث إن التعاطف والتقارب اليوم قد حل محل الجفاء والتصلب، والتزامن محل التوالي، والفضاء ذو البعدين محل المنظور ذي الأبعاد الثلاثة. ثم إن «تضعيف الجانب البصري، يرفع إمكانية الفعل والتأثير المتقابل بين كل الحواس إلى أقصى درجاتها بشكل تلقائي»[3]. إن توسّع كافّة الحواسّ وتداخل بُناها مع بعضها، وانعكاسات بعضها على بعض، توفّر مساحة فريدة للتجربة تعمل فيها جميع الحواس وجميع مستويات الوعي مع بعضها ولبعضها خالقة نوعاً من الوعي الجمعي.

عصر العملية المجازية وهو أيضاً عصر التأثير المتبادل بين كل الحواسّ، يُعِدّنا لتقبل أنساق معرفية حضورية ومباشرة. يضع السهروردي المعرفة الحضورية المشرقية حيال المعرفة الحصولية المشائية، ومراده من المشرق الإشراق المنبعث من الروح والفؤاد. تمتاز هذه المعرفة وخلافاً للمعرفة الحصولية، بأنها متواصلة[4] وشهودية، وحضورية، ومباشرة. ولأنها إشراقية فهي تعني «الاستحضار» قبل كل شيء. الروح بإشراقها إنما

(1) ـ Ibid, vol. II, p. 442.

(2) ـ Ibid. vol. I, p. 47, p. 203.

(3) ـ Ibid. p. 92.

(4) ـ unitive.

تحضر الموضوع إليها وتكشفه وتسفره لنفسها بنحو مباشر بلا أي حاجة لأي وسائط. حينما يسفر الموضوع حيال نظرتنا، وتتساقط الحجب التي كانت تستره عن أعيننا، تتنور الروح بنور المعرفة الحضورية. (كلما تجرّدت الروح، أي كلما تجرّدت عن المادة ونأت عنها، كلما تضاعفت قابليتها واستعدادها لتقبل النور أو التنور. في ذروة مراتب الوجود، نصل إلى «نور الأنوار» وهو الأكثر تجرداً عن المادة وانعتاقاً منها)[1].

توخّينا مما ذكرناه الدلالة على حقيقة أن الأنساق الحضورية للمعرفة، وهي ثمرة التفاعل المتبادل بين الحواس أو «الإدراك المتعدّد الحواس»[2]، تشابِه التجارب العرفانية إلى حد بعيد، رغم انتمائها إلى مستوى معرفي آخر. الشمنيسم والحالة الشهودية الناجمة عن الوجد والسماع، واليوغا، وهدفها انقطاع المراتب النفسية والذهنية، المفضي تالياً إلى الفناء في الذات[3]، أضحت اليوم عناصر مألوفة ومفضلة في المناخ الروحي للإنسان المعاصر. استئناس الإنسان العصري بالصور المجازية الناتجة عن توهّم حيوية التقنية، والتي تهاجم هذا الإنسان وتغزوه من كل حدب وصوب، ربما فتحت نوافذ روحه، من دون أن يشعر، على التجارب الشهودية في الثقافات العالمية الغابرة.

ج ـ سمة الموبيوس

الإمكانات الجديدة للعملية المجازية داخل حدودها، تعزّز قدرات الوعي غير الحصولية، التي كنا نعزوها سابقاً إلى الشمنيسم وصور المعرفة الشرقية. سمة الموبيوس التي تتيح الانتقال من الداخل إلى الخارج ومن الخارج إلى الداخل، استطاعت كما في السابق تجسير الهوة الناجمة عن التثنية الديكارتية. راهناً، أصبح الدوران من الداخل إلى الخارج، ومن «الهنا» إلى «الهناك»، ومن الذهني إلى العيني، أصبح متبادلاً ومتقابلاً بين الجهتين. هذه الدورانات تتجلّى أيضاً في الزمان والمكان، وتشدّد تطابق حالات الحضور وتزامن الأحداث. الفضاء الموزاييكي ذو البعدين، يلقي بنا كما ألمحنا سابقاً في خضم موجة من المعلومات المتزامنة عن طريق تفعيل كافة الحواس وتركيبها. نعلم

---

(1) ـ D. Shayegan, Henry Corbin, op. cit. p. 141-142.
ص 217 من الترجمة الفارسية.

(2) ـ modes multisensoreils de perception.

(3) ـ - samādhi.

أن سمة الموبيوس تمثّل أحد محاور التأويل الروحي في جميع الثقافات. وأهميتها الفائقة في عصرنا تكمن في أنها تعرفنا على الأنساق السلبية للمعرفة والتأويل. يذهب فوكو إلى أن الشبه في الإطار المعرفي ما قبل الكلاسيكي، كان ذا علامة مميزة: الختم والإمضاء. ضرب الله ختمه في كل مكان من العالم. في ذلك العهد «كانت العلامات والتشابهات تتداخل وتشتبك مع بعضها في التواءات لا متناهية»[1]. وإذاً، فالمعرفة كانت بمنزلة قراءة هذا الختم والإمضاء، والانتقال من العلامة المشهودة إلى اللامشهودة، أو هي بعبارة أخرى: تأويل الرموز.

الأفضل لإيضاح الفكرة أن أسوق مثالاً من مفهوم «الوضع على»[2] الذي تحدّث عنه بشكل مفصل فيلسوف الهند الكبير في القرن التاسع الميلادي شانكارا. في مدرسة الفيدانتا، يعمل الوهم الكوني (مايا) عن طريق قوتين: قوة التجلّي وقوة الاستتار. قوة الاستتار تعني أيضاً «الوضع على». العالم وهو غير واقعي، يوضع على أساس الوجود. ببيان آخر، طبقاً لمدرسة الفيدانتا، العالم بالنسبة للذات المطلقة[3]، كالحيّة بالنسبة للحبل (نرى حبلاً من بعيد ونحسبها حية، وحينما نقترب نكتشف أن هذا الشبه لم يكن سوى وهم). «الوضع على» يتجلّى في ثلاث حالات هي: اليقظة، والحلم، والنوم العميق. وتعادل هذه الحالات الثلاث: العالم التجريبي، وعالم الظواهر المحضة، والعالم الواقعي. يقول شانكارا في تحليل هذه الحالات الثلاث: «شبّهوا شكله (التوهم الكوني) غير الواقعي، وهو حصيلة اللاوعي[4] بوضع الحيّة على الحبل. وميزته هو اكتناف تلك الحالات الثلاث: اليقظة، والحلم، والنوم، المترابطة مع بعضها كما ترتبط البذرة بالنبات»[5]. هذه الاستمرارية ستبقى على الدوام بفضل التوالد المتواصل[6]. معرفة الذات المطلقة وحدها، أي تنفيذ قوة معاكسة لـ«الوضع على»، تستطيع إنهاء هذا الضياع ومحق هذا الدور الباطل وتحرير الروح من أغلال التوالدات المكررة. السعادة النهائية

(1) ـ Michel Foucault op. cit. p. 47.

(2) ـ surimposition (adhyāsa).

(3) ـ Soi (ātman).

(4) ـ avidyā.

(5) ـ Māndukyopanishadbhāshya VII.

(6) ـ transmigration.

منوطة بمعرفة تفكيكية للذات المطلقة وغيرها. وبكلمة أخرى، إنها منوطة بإزاحة صور التوهّم[1] الموضوعة على الذات المطلقة[2].

د ـ إفراز الآخر[3]

يزعم لويس أن العملية المجازية ضرب من إفراز الآخر وإنجابه، أي إنها بمثابة التحول إلى آخر. أو قل إنها عملية تقبّل أن تكون آخر. يعرف فليكس غاتاري[4] إفراز الآخر بأنه «عملية إعادة منح الفردية[5] بنحو متواصل»[6]، ويناقش هذه الموضوعة في إطار بيئي. يعتقد غاتاري بأن البيئة لا تقتصر على البيئة الطبيعية للإنسان، وإنما تستغرق كل وجوده بما في ذلك البعدين الاجتماعي والذهني. ويرى أن علينا تعلم التفكير المقطعي[7] حول التفاعل المتبادل بين الطبيعة والثقافة والمجتمع، فنتصرف بحيث تغدو كل واحدة من هذه المجالات عاملاً لإفراز الآخر، خالقة «أقاليم وجودية» جديدة و «بورصات» جديدة للقيم. بهدف مجابهة صحراء الوجود، يقترح غاتاري عملية «منح الوجود»[8]. مهما كانت تبعات «إفراز الآخر» هذا على صعيد «البيئة الروحية»[9] التي يدعو إليها غاتاري، أو على صعيد العملية المجازية، فمن الواضح أن التغييرات الشاملة التي سببتها الثورة الإلكترونية، ستغير من وعينا عبر تركيب الحواس، والحضور في كل مكان، والحالة الفورية، والتأثيرات المتقابلة والمباشرة مع سائر البشر.

لا ندري هل «إفراز الآخر» هذا حسن أم رديء، ولا ندري هل سيجعل منا آدميين

---

(1) ـ dé surimposition (apavāda).

(2) ـ لمزيد من التفاصيل راجع:
Daryush Shayegan Hindouisme et soufisme Albin Michel Paris 1995.

(3) ـ hétérogenése.

(4) ـ Félix Guattari.

(5) ـ résingularisation.

(6) ـ Félix Guattari, Les trois écologies, op. cit. p. 72.

(7) ـ transversal.

(8) ـ Ibid. p. 36.

(9) ـ écosophie.

أفضل وأكثر توازناً، أم إنه سيختزلنا على حد تعبير بودريار إلى «قوم المرايا»، ويبدو لنا على حد تعبير فيريليو إلى مواطنين مقيدين بدخول المعطيات الإلكترونية[1] فينا وخروجها منا، ومزودين بشتى أنواع أجهزة «التفاعل»[2] الصناعية، أي مواطنين نموذجهم هو «المعوّقون الآليون»[3]، [4]. بيد أننا نعلم حقيقة تعرّضنا لتغيير جذري. وقد يكون هذا التغيير مدهشاً إلى حد التكامل الذي نادت به الثقافات الكبرى في العصور السالفة. الثقافات السالفة كانت تروم أن نكون أحياء أحراراً[5]، موجودات ميتة وحيّة في الوقت ذاته. كانت تريد منا وخلافاً لإملاءات العقل السليم، أن نتموضع بين الوجود والعدم. «كإناء فارغ معلّق في الهواء، داخله فارغ وخارجه. أو كإناء مملوء بالماء في وسط الماء، داخله مملوء وخارجه»[6].

مع أن العملية المجازية قد تساعد الإنسان المعاصر على انتهاج سلوكيات قريبة من أحوال العرفاء، غير أنها لا تدلـه على طريق القفزة التي تنقل الإنسان إلى حيّز الملائكة. بكلام آخر، إنسان اليوم عاجز عن تمييز الوهم والخيال. العملية المجازية أقرب ما تكون إلى ما سماه السهروردي «وهماً»، أي عالم الظلال والأشباح. ولكن حيث إن الملاك والشيطان وجها حقيقة واحدة، فالانتقال من أحدهما إلى الآخر غير ميسور إلا عن طريق الانقطاع. الحاجة إلى النزعة الروحية في دنيانا الراهنة، وهو ما تشهد له كثرة الفرق الدينية، تجعل من الضروري وجود لون من منظومة إحداثيات فكرية، وضرب من المعايير والمرتكزات. ومثل هذه المنظومة تستلزم بطبيعتها فن التأويل والدوران. إنه انتقال إلى الوجه الآخر للعملية المجازية، نُقلة إلى فضاء تسافر فيه الرموز داخل «بيئتها» الروحية الخاصة، فتتوجّه من مناخ ثقافي إلى أرض ثقافية أخرى، وتستحيل في بعضها استحالة رمزية. على أن هذه الاستحالة لن تنتج حقائق مختلطة، مختزلة[7] ومشوّهة،

(1) ـ citoyen terminal.

(2) ـ interactif.

(3) ـ handicapé moteur.

(4) ـ Paul Virilio, La vitesse de libération, Galilée, Paris, 1995. p. 35.

(5) ـ jivān-mukta.

(6) ـ Varāhospanishad, IV, 18.

(7) ـ déchu.

وإنما موجودات متشاكلة ومتعادلة[1] من حيث المضمون الوجودي، قد تختلف صوريّاً لكنها متساوية في امتتاح محتواها من صور أزلية واحدة. قضيتنا في الأساس هي كيف نقفز من حيّز الاختلاط الذي قَذَفَنا إليه امتزاج الثقافات، إلى فضاء الاستحالات المعنوية والرمزية، فضاء تستعيد فيه المؤسسات مكانتها الأنطولوجية الخاصة.

وقبل الفراغ من هذا المقال، لا بد من التعريج بعض الشيء على الأبعاد السلبية للعملية المجازية كما شدّد عليها فيريليو وبودريار.

4. سلبيات العملية المجازية

بول فيريليو[2] وجان بودريار[3]

الملاحظة النقدية الأولى والرئيسة التي يوجّهها فيريليو للعملية المجازية التي ستفضي باعتقاده إلى حادثة شاملة كبرى، هو رؤيتها الميتافيزيقية: إيجاد زمن واقعي من دون اتصال بالزمن التاريخي[4]، وبكلمة أخرى؛ عولمة الزمن الحاضر. التاريخ كله حَدَثَ في زمن محلي وفي مكان معين. يعتقد فيريليو بأن فقدان هذين العنصرين الأساسيين اللذين يشدّان الإنسان إلى الأرض، وهما الزمن بوجوهه الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، والمكان بوجوهه الثلاثة: العزم، والسفر، والمقصد، كانت له عواقب جد وخيمة وضارة. بيد أن اندثار الزمان والمكان المحليين أمر يتعدّى الخسارة العادية. فمع الزمان والمكان يضمحل المناخ الوجودي المألوف ويضيع في «مكان آخر» غير مألوف ولا معروف، وتغادر أرض الإنسان و«منظره الداخلي» أيضاً. «أحِبُّ منظراً أشعر فيه بالأرض، وتكون فيه الكرة الأرضية برمتها ممكنة الإدراك بمقاسات صغيرة. أحبّ الوقوف على اتساع العالم بواسطة أشياء محلية ومحدودة»[5].

انطولوجياً، ما يتبدى للعيان بعد خلع الله عن عرش سيطرته المتعالية، هو «إله من

(1) ـ homologable.

(2) ـ Paul Virilio.

(3) ـ Jean Baudrillard.

(4) ـ Cybermonde, la politique du pire, op. cit. pp. 14-15.

(5) ـ Ibid. pp. 107-108.

داخل الآلة» كان يظهر في المسرحيات الكلاسيكية اليونانية على شكل ملاك رحمة وإنقاذ أو يد غيبية[1]. وبكلمة ثانية، سيظهر دين جديد اسمه العلم التقني لا ينظر للعالم نظرة موضوعية عادية كما في السابق، بل يطل عليه بنظرة كاميراتية[2]. حتى إن الرؤية الموجية[3] حلّت الآن محل الرؤية الهندسية[4]. كان لهذه الرؤية الجديدة استحقاقاتها على كافة الصعد والميادين. على الصعيد السياسي تكرّست الديموقراطية «الحيّة»[5] بكل سهولة، فألغت الفاصلة والفترة اللازمة للتفكير، مبدلة التفكير والتأمل إلى مجرد ردود أفعال، والانتخاب إلى استفتاءات إذاعية ـ تلفزيونية. بعبارة أخرى، أصبحت الديمقراطية مجازية.

على الصعيد المدني، تلغي العملية المجازية مركز المدينة وضواحيها بالتمام، واضعة مكانها مراكز عظيمة[6] عملاقة مجازية، مدناً مركزها في كل مكان، وضواحيها ليست في أي مكان. العالم ـ المدن تتحوّل إلى محلات ونواحٍ في هذه المدينة العظمى العملاقة «الشبيهة بفقاعة الاقتصاد المجازية».

على صعيد الصور، يزول التجسيد والبروز. لقد ولّى زمن قال فيه ليوناردو دافينشي: «التجسيد روح الرسم». العمق والتجسيد والبروز حالات تضمحل الآن على السطوح المستوية للأشكال. «الواقع أيضاً كامرأة تود من فرط سمنتها المعذّبة، أن تخفي ضخامتها وبدانتها»[7]. كما أن الزمان والمكان يتكاثفان في حقيقة «تبديل الزمن إلى حاضر» وهي حقيقة ناجمة عن الآنية، كذلك تتحوّل الأحجام والضخامة إلى أشكال مستوية مسطحة. من جهة أخرى، يبعث تكاثف الزمان والمكان، واندثار البروز والأحجام على ضرب من الفزع الوجودي من فضاء مغلق. «حينما تُحِلُّ الآنية عمق الزمن محل عمق الفضاء

(1) ـ Deus ex machina.
(2) ـ télé-objectif.
(3) ـ optique ondulatoire.
(4) ـ optique géométrique.
(5) ـ المراد بها البث التلفزيوني المباشر (الحي).
(6) ـ hypercentre.
(7) ـ Ibid. p. 40.

الإنساني على نحو صارم، هل سيمكن مواصلة الحديث عن ضخامة الرؤية»[1] ما سيبقى في العالم إنما هو «شبح للتجسيد»، وسينقلب الإنسان إلى معوّاق يعمل ويواصل حياته بمساعدة الكومبيوتر.

وعلى الصعيد الإنساني، سنشهد ظهور مواطن ليس سوى مكان تدخله المعلومات وتخرج منه، مواطن مزوّد بأنواع الأجهزة الصناعية، ولعل أبرز نموذج له هو «المعوّق الآلي» الذي يدير بيئته ويوجهها من دون أن يتحرك من مكانه. أضف إلى ذلك، إن آلات الارتباط بجسم الإنسان قد تم إعدادها اليوم، فقد زُوِّد الإنسان المعاصر بشتى المصنوعات والآلات: المسجل الصغير، المسجل المحمول، الهاتف النقال، الكومبيوتر المحمول، وفي المستقبل القريب قفازات وثياب تختزن المعلومات الإلكترونية، إلى أن يبزغ اليوم الذي تتحقّق فيه «عمليات ثورية لزراعة آلات صغيرة في جسم الإنسان وتغذيته تقنياً»[2].

يحسب فيريليو هذه التغيّرات الفجائية التي تربك اتزان الإنسان وتستجلب الكثير من المظاهر الوخيمة، أرضية لحدوث فاجعة هي أم الحوادث، لأنها تستتبع سلسلة من الأحداث والوقائع، وتقلب كل الأشياء رأساً على عقب، ولن يبقى أي إنسان بمعزل عن آثارها. من دون التوالد التصاعدي للآلات التقنية التي تربط بين كل الأمور، وانتشارها في كل مكان، لما واجهنا مخاطر انتشار (غير متعمّد بلا شك) هذا الوباء المهلك. الزمن المتعولم، سيفرض بالضرورة حدثاً عالمياً منفلتاً. ربما كان انهيار أسهم البورصة في عام 1987م أول تجليات هذا الحدث. ولا ريب أن فيريليو يراه كما يراه بودريار كارثياً. غير انه يعتبر وقوع هذه الكارثة حتمياً لا مناص منه، أما بودريار، فرغم تصديقه طروحات فيريليو المتألّقة حول طيف المعلومات (سايبر سبيس)، بيد أنه لا يؤمن بوقوع كارثة شاملة على الإطلاق. بل ويمكن القول إنه يتمنّى وقوعها في أقرب وقت. «لا أؤمن بهذه الكارثة الحقيقية... بل أرى أنني حتى لو اقتنعت بوقوع هذه الحادثة الشاملة، فأرغب في أن تحدث بأسرع وقت ممكن، يجب عدم مقاومتها... الكارثة هي ظهور العملية المجازية التي تحرمنا من وقوع الكارثة الحقيقية»[3].

---

(1) _ Vitesse de libération, op. cit. p. 84.

(2) _ Ibid. p. 69.

(3) _ Jean Baudrillard, Le paroxyste indifférent, entretiens avec Philipe Petit, Grasset, Paris, 1997, pp. 46-47.

قبل التعليق على آراء فيريليو وتقييمها، أرى من الواجب الإشارة إلى نقاط أساسية في تحليلات بودريار المتشدّدة اللاذعة. لا يتسنّى بسهولة تلخيص الأوجه المتعدّدة لأفكار بودريار في بضعة أسطر. عباراته تزلزل النفس، وتصوراته تقدح الأنوار والنيران في الأذهان. إنها ضرب من البصيرة الباطنية، وأسلوبه في التعبير عنها، إيحائي أكثر منه تحليلياً. لأجل استيعاب ما يرومه بودريار من التظاهر وموت الوهم، من الأفضل أولاً استحضار العلاقة بين المرآة والصورة.

العلاقات بين المرآة والصورة، متغيرة بحسب محتوى النظرة المسؤول عن الاستحالة. الإنسان صاحب البصيرة[1] (مثل سويدنبورغ) لا يرى الأشياء كالإنسان صاحب البصر[2] الذي يعيش في مجرّة غوتنبورغ (ومثاله رينيه ديكارت). نظرة الإنسان أمامها عدة مناظر: يمكنها أولاً الانفتاح على الجانب الآخر للمرآة نحو ازدواجية ما هو مكشوف ومستور. في هذه الحالة ستعامل مع أنطولوجيا الصور الروحية. ويمكنها ثانياً الاقتصار على التضاد الديالكتيكي للمرآة والصور، شأنها شأن الوعي المتأمل والعاكس. ويمكنها كذلك الخروج عن إطارها لتخلق كماً هائلاً من الصور المكتفية ذاتياً والتركيبية، على غرار ما نلاحظه في العملية المجازية[3]. إن خلق هذه الصور تظاهر[4] بزعم بودريار أنه يوجد ضرباً من الواقع الحاد[5]. في هذه الحالة بالذات، يؤدّي فقدان القاعدة المادية[6] أو المحمل (أي المرآة) واستبداله بالفيديو، إلى أن تدل الصورة على نفسها فقط، وهذا ما سيجعلها بالتالي مجرّد تظاهر[7] وكذب[8]. إن افتقاد القاعدة المادية بمثابة افتقاد النيغاتيف. «الصور الفوتوغرافية أو السينمائية بحاجة إلى نيغاتيف، بينما الصور التلفزيونية والفيديوية

(1) ـ visionnaire.

(2) ـ visuel.

(3) ـ Daryush Shayegan, Le regard mutilé, op. cit. pp. 140-144.

(4) ـ simulation.

(5) ـ hyperréalité.

(6) ـ support.

(7) ـ simulacre.

(8) ـ Jean Baudrillard, Amérique, Grasset, Paris, 1986, p. 201.

ديجيتالية وتركيبية. أي إنها صور بلا نيغاتيف. أو قل إنها بلا نسخ أولية[1]. هذه الصور مجازية، والمجازي يُنهي وجود النيغاتيف أو النسخ الأولية الواقعية الملموسة. انتشار هذه الصور لا نهاية له مجازياً، إنها صور تخلق نفسها من دون أي قاعدة أو أساس في الواقع أو الخيال. وهذا الخلق اللامتناهي ينتج معلومات تحوّلت إلى كارثة»[2].

ما الذي يحصل الآن؟ يحل التمظهر الناتج عن وفرة الصور المفتقرة إلى النسخ الأولية، محلّ الوهم. بتعبير آخر، التظاهر هو حكم بإعدام الوهم، واستبدال عالم واقعي إلى حد المرض[3]. ولكن، هل الوهم سوى بون مفيد يجعل الأشياء تتمظهر بشكل «غير الذي هي عليه في الأصل؟»[4]. الوهم يمنحنا علامة لا نستطيع استجلاء معناها. أما في التظاهر فيزول البعد الوهمي للعلامة، ويبقى فعلها. عدم التمييز بين الواقعي وغير الواقعي، الناجم عن الوهم، يترك مكانه بسبب الافتقار إلى القاعدة والأساس[5]، لعدم التمييز بين الواقع والعلامة، أي للتظاهر.

حينما يضمحل هذا البون، يخلو العالم من المرايا، وتحيط الصور بالواقع كله، حتى إن الأجسام لا تترك ظلالاً، بل «الظلال هي التي تظهر أجسامها، أجسام ليست سوى ظلال الظلال»[6]. إننا الآن نشهد نهاية الأوهام: توهم الآخر، توهم الخير، توهم الشر. كل هذه الأوهام «تذوب في الواقع عن بعد[7]، وفي الزمن الواقعي، وفي التقنيات المعقّدة المتطوّرة، التقنيّات التي تأخذنا إلى المجازات، وإلى ضد الوهم، وإلى مكافحة صارمة للوهم»[8]. والآن، فإن «قوم المرايا» كما مر في قصة بورخس «سكان المرايا الغرباء»[9]،

---

(1) ـ référence.

(2) ـ Jean Baudrillard, L'illusion de la fin, Galilée, Paris, 1992, p. 85.

(3) ـ Jean Baudrillard, Le crime parfait, Galilée, Paris, 1995, p. 33.

(4) ـ Ibid. p. 34.

(5) ـ substart.

(6) ـ Ibid. pp. 55-56.

(7) ـ télé-réalité.

(8) ـ Ibid.

(9) ـ Le faune des miroirs.

يعكفون على الانتقام. إنه انتقام «استحالة إلى آخر» تمتاز بالرجعية، قمعتها هيمنة الشبه والتماثل المتجبّرة ردحاً طويلاً من الزمن، لذلك انتصبت الآن بغضب لا نهائي تريد أخذ الثأر. ينقل بودريار عن بورخس قولـه: «ولكن في يوم من الأيام، سيستيقظون (قوم المرايا) من نومهم السحري القديم، ويعبرون شيئاً فشيئاً عن تبايناتهم معنا، وسينخفض تقليدهم لنا إلى أدنى مستوياته، وسينسفون هذا السد المشيّد من المعدن والزجاج، وسوف لن يُهزموا هذه المرة»[1]. ما هذا الاستنتاج إلا إنذار من ثورة «الآخر» التي يتفجر بغضب وحقد، وينطلق في هجمات عاصفة ليفهمنا أنه ما عاد مستعداً ليكون مرآتنا[2].

يرى بودريار أن للتظاهر تبعات أخرى أهم وأخطر يمكن رصدها في الأخلاق والتاريخ، واكتناز الماضي وحفظه في المتاحف[3]، وتصنيمه. في مضمار الأخلاق، يأخذنا فقدان الوهم من أرض ما فوق الخير والشر إلى مساحات أدنى منها مرتبة. ذلك أن مفهوم التقييم الجديد[4] الذي نادى به نيتشه سينقلب رأساً على عقب. الآن، يستقر خط بياني تراجعي مكان القيم الجديدة. لم يعد ثمة تقييم جديد، ولا حلول ومعالجات، فليس هنالك سوى التلاشي وعدم التمايز. ها نحن مضطرون راهناً للاكتفاء بإقليم الخير والشر[5] بدل إقليم ما فوق الخير والشر[6].

أما في ميدان التاريخ، فإن التسريع التاريخي الناتج عن نبذ التوهم يعود بنا إلى نقطة البداية. هذه الحقيقة هي بمثابة نهاية المسار الخطي للتاريخ، وكأننا نعود بالحداثة إلى الوراء كما لو كانت شريطاً فيديويّاً[7]. الحالة تشبه لو أننا أردنا الرجوع من النهاية إلى البداية، ومراجعة التاريخ بشكل مقلوب.

تحدّثنا في الفصل الأول من كتاب «الانبهار الجديد» عن مفهوم «الذاكرة الذكيّة».

---

(1) _ Ibid. pp. 203-204.

(2) _ Ibid.

(3) _ muséification du passe.

(4) _ transvaluation des valeurs.

(5) _ diesseits vin Gut und Böse.

(6) _ Le paroxyste, op. cit. pp. 10-11.

(7) _ L’illusion, op. cit. p.24.

يعتقد بودريار بأن هذا المفهوم يمثّل على العموم ظاهرة تراجعية. وترافق هذه التراجعية ظاهرة أخرى هي التطهير والتبرئة من التهم. التطهير والتبرئة ظاهرة تشبه المأتم، إنها ضرب من «التمديد واستمهال نهاية القرن»[1]. بمعنى أن ندوِّن ونعد التاريخ الإنساني ملفاً إيجابياً متسقاً مع علامات الزمان. هذه العملية تعني إعادة تدوين مقلوبة للقرن العشرين برمته»[2] وتبرئة أحداثه (الثورات، النظم السياسية الشمولية، ومخيمات الموت). وكأن تلك الكوارث لم تكن سوى سوء تفاهم بسيط. وكأن الإنسان يحاول الآن تفتيت تلك الأحداث بنفس الانفعال والاندفاع الذي حضّه على خلقها. من توالي هذه الظاهرة يمكن الإشارة إلى المطالبة بإعادة النظر، واستعادة النظم السابقة، والتوبة. فكرة الاحتفاظ بالأحداث، وصيانتها في المتاحف، وتكريم ذكراها، وتصنيم الماضي، والإقبال على علم الآثار، والاستمتاع بمشاهدة «رقصة المتحجّرات»[3] ينبع من هذا الشعور تحديداً.

كل هذه الأفكار تتجلّى في عملية التكريم والاحتفاء بالماضي. في فرنسا «تسود مراسم عزاء ومأتم على الحياة الجماعية»[4]. جميع الأبنية الحديثة التي شيّدت في فرنسا على شرف هذه التوبة، ومنها هرم اللوفر[5]، وقوس النصر «ديفانس»[6]، ومتحف دورسي[7]، إنما هي أبنية لتكريم الماضي وتوضيبه في المتاحف، يراد منها تخليد هذه الذاكرة الجديدة المطالبة بإعادة النظر. حيث إن جمود الذاكرة يمتاز باللامبالاة حيال القيم (الحقيقة والخطأ)، ولم يعد ثمة معيار لتأسيس هذه القيم، فستتهرّأ أنسجتها في غمرة اللامبالاة والتكافؤ واللامعنى، ولا يبقى للإنسان سوى تخزينها والاحتفاظ بها كتحفيات و«إضافة واقع إلى واقع ومعلومات إلى معلومات»[8]، ليشهد في نهاية المطاف

(1) ـ Ibid. p. 26.

(2) ـ Ibid. p. 54.

(3) ـ la dans des fossiles.

(4) ـ Ibid. p. 41.

(5) ـ pyramide du Louvre.

(6) ـ L’Arche de la Défense.

(7) ـ le musée d’Orsay.

(8) ـ paroxyste, op. cit. p. 14.

«رقصة المتحجّرات»[1]. لا يندثر أي شيء، ويجب ألا يخفى أي شيء «هكذا هو شعار هذا المسعى اللامحدود لإحياء الماضي وتذكّره وإخضاعه لعلم الآثار»[2]. يتسنّى القول إن هذه الحال تماثل إلى حد ما حالة اللاشعور التي لا تعرف الماضي ولا المستقبل، لأن الزمن بالنسبة لها هو الزمن الحاضر دائماً. الغريب أن الإنسان كأنما فقد ذاكرته ويحاول مع ذلك تفعيل وإحياء ما لا يتذكره أساساً. «أثارت الحداثة عمليات اكتشاف علم الإنسان، غير أن ما بعد الحداثة أفرزت نمطاً من الإعجاب والاستسلام لظواهر العصر الحجري الآثارية»[3]. بمجرد أن نستخرج المتحجّرات والآثار من تحت التراب، نحول دون انتشارها، ونحتفظ بالنسخ الأصلية في مكان آمن (لنتذكّر كهف لاسكو)[4] ونعرض النسخ البديلة. حتى العقائد والمفاهيم يحتفظ بها في «ذاكرة الذكاء الاصطناعي» وتتجمّد هناك. هذا هو «المقام الاستنساخي للثقافة»[5] أو الثقافة المستنسخة[6]. ولكن، حيث إن المستقبل يُمنى هو الآخر بالتحجّر نتيجة تكريم الماضي وتوضيبه في المتاحف، تطفو كل مخلفات الماضي وفضلاته إلى السطح. بعد ذلك، لن يعود ثمة شيء اسمه مزبلة التاريخ لأن «التاريخ نفسه سيتحول إلى مزبلة»[7].

يعتقد بودريار بأن نهاية الحرب الباردة تزامنت مع انبثاق ظاهرتين مترابطتين: ذوبان ثلوج[8] الحرية في أوروبا الشرقية، ونبذ الضغط[9] في الغرب. من جهة، بات من الممكن نشر كنوز الحرية اللامتناهية التي ضغطت على الغرب من كل الجهات، وعرّضت

---

(1) ـ L'illusion, op. cit. p. 107.

(2) ـ Ibid. p. 108.

(3) ـ Ibid.

(4) ـ Grottes de Lascaux كهف اكتشف عام 1940 في مونتي نياك. وهو من أهم كهوف العصر الحجري القديم «بالوليتيك» على جدرانه الكثير من الرسوم الباهرة. ولما كانت الزيارات المتوالية للكهف تسبب في محو رسومه عبر تغيير مناخه، منعت زيارته منذ 1963م إلا للخبراء والمختصين، أما الزوار العاديون فصنع لهم ماكيت (مجسم) وضع بالقرب من الكهف.

(5) ـ le degré xerox de la culture.

(6) ـ Ibid. p. 109.

(7) ـ Ibid. p. 45.

(8) ـ dépressurisation.

(9) ـ décongélation.

قيمه القديمة البالية إلى الخطر، ومن جهة أخرى، قُذِفَ غربٌ «فاقد للضغط» إلى قعر الفراغ، متحرراً من «منظومة المعايير والمؤشرات» ومرمياً في «فضاء عملاق[1] يخسر فيه معانيه»[2]، ذلك أنه لا يوجد أي تاريخ يستطيع الصمود أمام «قوة الطرد المركزية في الأشياء، واختزالها الطريق في الزمن الواقعي»[3]. ولكن، ألا يعد هذا الركود التاريخي الظاهري، شكلاً من أشكال «حالة ما بعد الأنس»[4]؟[5]. ما الذي نفعله بعد مجالس الأنس والمرح، سوى تكرار مرضي للأشياء نفسها، والتظاهر المتعِب بتمثيل السيناريوات ذاتها، وسوى «التظاهر» على وجه العموم؟

حاولنا بمنتهى الإيجاز استعراض المفاهيم المفتاحية في فكر بودريار حول واقع الحضارة المعاصرة. لا جرم أن هناك نسبة من الحقيقة في تحليلات بودريار البالغة الدقة والذكاء. يتوافر بودريار على ذات الأسلوب اللاذع والمتشدد والمحتد الذي تبناه فرسان الأخلاق الفرنسيين الكبار في القرن السابع عشر، وذات النظرة الثاقبة التي تبصر المفاهيم والعقائد المستترة وراء الظواهر. النقود التي يسجلها بودريار وفيريليو مع أنها متباينة من حيث المنحى، إلا أنها تفضي إلى نتيجة واحدة: الكشف عن الآثار السلبية للعملية المجازية. على أن هذا التطرف في الإقصاء، وهذا الفضح القاسي لمفاسد المجتمع الحديث ومجتمع ما بعد الحداثة، يشي بتشاؤم عميق يمتاز به هذان المفكران. السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو: بالمقارنة مع أي النظم، نحكم على العالم الحالي أنه غير ذي قيمة؟ طبعاً، بالمقارنة مع ما كان سابقاً ولم يعد اليوم موجوداً. مقارنة الواقع في العالم الراهن مع ما كان عليه في السابق، ألا يشف عن إسباغ القيمة على الأمس وسلخها عن الحاضر؟ صحيح أن مرحلة المرآة ـ الصورة، مرحلة قديمة قد زالت، وصحيح أيضاً أن التظاهر والتقنيات الإلكترونية المتطورة حلت محل توهم العالم، غير ان هذه الحقائق تعني أيضاً أننا دخلنا طوراً جديداً من التحضر، طوراً لم تعد فيه للقيم التقليدية (كالحقيقة والخطأ، والخير والشر، وعملية الفصل بين الوهم ومفهوم الشر باعتباره مبدأ نافياً للخير) تلك الفاعليات السابقة، ولا المكانة والمنزلة القديمة.

---

(1) hyperespace.

(2) ـ Ibid. p. 12.

(3) ـ Ibid. p. 13.

(4) ـ aprés l’orgie.

(5) ـ Jean Baudrillard, La transparence du mal, Galilée, Paris, 1990, p. 14.

بما أن التفكير المتذكّر، جمع كل مراحل التاريخ، وأرجعها إلى الوراء بحسب ذوقه ورغبته، وراح ينظر باتجاه معاكس ما جعله يعود إلى نقطة البداية، أفلا يمكن تصور أن هذا الواقع النابع من العملية المجازية، سيربطنا في الوقت ذاته بأساليب الوجود الأخرى؟ أساليب ما عاد فيها للزمن الخطي، ومفهوم التقدم (بالنحو الذي كنا قد أوضحناه وجربناه إلى حد الآن) والأخلاق التي انتهجناها إلى اليوم، ما عاد لكل هذا تأثير حاسم مصيري على الواقع الجديد في العالم. بوسعنا تسمية هذا الواقع الجديد واقعاً حاداً أو تظاهراً، أو قد لا نعتبره أكثر من مصنوعات لها تأثيرات متقابلة على بعضها، غير أننا لا نستطيع إنكار أن هذا المسار لا رجعة فيه شأنه شأن القفزات التقنية الحديثة. ربما كانت الإنسانية قد دخلت مرحلة جديدة من تكاملها، وما عادت تستطيع استيعاب وإيضاح ما يحدث بالمعايير والضوابط المعرفية المألوفة.

استشراف مستقبل البشرية ينذر بالخطر. في هذه المرحلة الجديدة من التكامل الإنساني، يبدو العالم رازحاً تحت وطأة الكوارث والويلات، إذ كل شيء في هذا العالم يبدو مقلوباً ومعكوساً وعرضة لشتى المتناقضات التي تربك الاتزان، فلا شيء محدداً ومعلوماً في هذا العالم على الإطلاق، ولا شيء يتموضع في مكانه الحاسم.

العملية المجازية جعلت العالم أكثر شفافية ووضوحاً، وقد قلبت العلاقة بين الداخل والخارج عبر سمة الموبيوس، وعززت من الطابع الريزومي للشبكات، وأسبغت قيمة على التفكير الجوال، وأضفت منزلة جليلة على هويتنا المركّبة والصورة الموزاييكية الملوّنة للعالم، عن طريق تسهيل اللقاءات والتلاقح بين الثقافات. ربما أمكن بواسطة السعي لتحليل هذه الظواهر السلبية على ما يبدو، اكتشاف أشكال جديدة من الوجود فيها تُعد أبعادُها الضارة بلا مراء، مقارنة مع الواقع السابق، أصواتاً تبشّر بقيام حضارة جديدة.

الفهرس

د. داريوش شايغان

هوية بأربعين وجها

يمتلك داريوش شايغان مهارة فائقة في التعبير عن أفكاره، ببيان مكثف دقيق، وواضح. عباراته لا يرهقها فائض لفظي، ولا تغرق بغموض والتباسات مبهمة. يرتّب موضوعاته في سياق منهجي منظّم. وتظهر براعته في القدرة على توظيف المصطلحات، التي ينحتها أو يستعيرها، بنحو اغتنت آثاره بمعجم اصطلاحي مميز ينفرد هو بكثير من مصطلحاته. فمثلا يعثر قارئ شايغان على: «شيزوفرينيا ثقافية، احتضار الآلهة، الذاكرة الأزلية، النظرة المشوهة، المرايا المهشمة، طوبوغرافيا الوجود المتعددة الأبعاد، الجهل العالم، الجغرافيا الرؤيوية، التراتبية الأنطولوجية، الثنوية الميتافيزيقية، الوهم المزدوج، مرحلة البين بين، أدلجة المأثور الديني، تهجين المفاهيم، إجازات داخل التاريخ، هوية مركبة، هوية أربعين قطعة، هوية ريزومية، أنطولوجيا مهشمة، تزامن الثقافات المتنوعة، أمسى العالم شبحا، ...الخ».

هذا هو شايغان، بنمط تكوينه المتميز في الأديان الآسيوية والتصوف والعرفان والحداثة وما بعد الحداثة، وبإتقانه لعدة لغات شرقية وغربية، وصياغته لأفكاره ببيان مكثف، ولغة بالغة الثراء والحيوية، ومهارته في نحت مصطلحات موحية شديدة الحساسية، ورؤياه المضيئة، وتأملاته العميقة الفسيحة لماضي وحاضر مجتمعاتنا ومصائرها، ومقدرته الفذة على الإصغاء لإيقاع الحياة ومتطلباتها المتغيرة، ومواكبته للمكاسب الراهنة للمعرفة البشرية، وتحرر عقله من الديماغوجيات الأيديولوجية، وتوهّج وعيه وبراعته في عبور سجون المعتقدات.

لا ينتظر شايغان النقد من المهتمين بفكره، لأنه يبادر لنقد ذاته، ويهتم بتحديث رؤيته وتجديد مفاهيمه، ولا يكف عن عبور المحطات في مسيرته الفكرية، تبعاً لمواكبته الجادة لرهانات الفكر والواقع. فهو يعلن أكثر من مرة، بصراحة أنه على الدوام: «في حالة سير وسلوك ومراقبة، أنا ما زلت في حالة السير والسلوك في الرؤى الكونية المختلفة، ذلك أني أعرف أن عالمنا ما زال في طور الصيرورة ولم يكتمل بعد».

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - القاهرة - تونس
بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com
موقع إلكتروني: www.dar.altanweer.com

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد
Philosopy of Religion Study Center

ISBN 978-9938-889-85-6
9 789938 889857